المكتبة الفلسفية

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الأولى

مدخل إلى فلسفة الدين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



علي مولا



محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الأولى

« مدخل إلى فلسفة الدين »

فريدريك هيجل

ترجمة وتقديم وتعليق

مجاهد عبد المنعم مجاهد



محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الأولى

"مدخل إلى فلسفة الدين"



القاهرة ـ مصر

www . elkalema . com
Email:elkalema@eis.com.eg
الجمع والإعداد في مكتبة دار الكلمة
تصميم الغلاف : چوزيف يؤنس
رقم الإيداع : ١٥٣٣٣ / ٢٠٠١
I.S.B.N. 977-6010-31-8

First Published in 2001

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب :

Lectures On The Philosophy of Religion
By
Friedrick Hegel

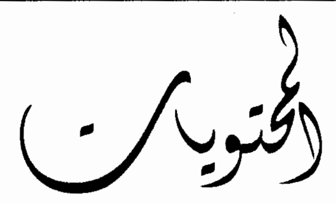


إهداء الترجمة :

إلي أبناء الأمة العربية الإسلامية العظيمة :
أملاً في نهضة روحية تصد جحافل الزحف المادي
وإلي روح زوجتي الراحلة زاكية عبد الكريم

مجاهد عبد المنعم مجاهد





هيجل لوحة خارجية

جورج فلهلم فريدريك هيجل
(١٧٧١ ـ ١٨٣١)

- ولد في شتوتجارت بألمانيا
- التحق بجامعة توبنجن عام ١٧٨٨
- عمل مربياً عام ١٧٩٣ في برن
- عمل مربياً عام ١٧٩٦ في فرانكفورت
- توجه إلي يينّا عام ١٨٠٠
- أصبح مدير مدرسة في نورمبرج ما بين ١٨٠٨ و ١٨١٦
- أستاذ الفلسفة بجامعة هيدلبرج من ١٨١٦ إلي ١٨١٨
- أستاذ الفلسفة عام ١٨١٨ بجامعة برلين
- توفي بالكوليرا

مؤلفات هيجل

١٨٠١ الفرق بين نسق الفلسفة عند فيشة وشلنج
١٨٠٥ هيجل والحياة الروحية
١٨٠٧ علم تجلي الروح
١٨٠٨ تمهيدات فلسفية
١٨١٧ موسوعة العلوم الفلسفية
١٨٢١ فلسفة الحق

المؤلفات المنشورة بعد الوفاة

١٨٣٢ محاضرات فلسفة الدين
١٨٣٣ محاضرات تاريخ الفلسفة
١٨٣٥ محاضرات فلسفة الفن الجميل
١٨٣٧ محاضرات فلسفة التاريخ
١٨٤٤ نسق الحياة الخلقية والفلسفة الأولي للروح
١٩٢٩ علم المنطق
١٩٤٨ الكتابات اللاهوتية المبكرة
١٩٦٤ كتابات هيجل السياسية
١٩٧٧ القانون الطبيعي
١٩٧٧ الإيمان والمعرفة
١٩٧٩ الدين المسيحي
١٩٨٤ الرسائل
١٩٨٤ ثلاث مقالات ١٧٩٣ ـ ١٧٩٥
١٩٨٥ بين كانت وهيجل : نصوص في تطور المثالية بعد كانت
١٩٨٦ نسق يينّا ١٨٠٤ ـ ١٨٠٥ المنطق والميتافيزيقا

لماذا هيجل ؟ ولماذا الآن ؟

عندما يقول مفكر ما : «إننا نعرف أننا في الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني مؤقت وأن ذلك الدين هو بالنسبة لوعينا هو بذلك النطاق الذي فيه تنحلّ كل ألغاز العالم والتناقضات الخاصة بأعمق مدي للتفكير وهي تجد معناها وقد تكشفّ بعد التحجبّ، وحيث صوت ألم القلب يخرس - إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي».

وعندما يقول هذا المفكر نفسه : «تكمن الحاجة الكلية للتعبير في الفن في دافع الإنسان العقلي لاستخراج العالم الداخلي والخارجي في وعي روحي نفسه كموضوع يتبين فيه نفسه. إن العمل الفني هو عمل إرادة حرة وعمل الفنان باعتباره مُلهماً من الله. ومع الفن لا نتعامل فحسب مع أشكال اللعب مهما تكن مبهجة أو مفيدة، بل مع تحرر الروح الإنساني من جوهر وأشكال الحالة المتناهية».

وعندما يقول هذا المفكر عينه : «إن الحب هو تصالح الروح مع نفسها بمثل ما إن الجمال هو تصالح الروح مع التجسد المادي. إن الحب يسمح لنا بأن نري في الآخر حضرة المطلق نفسه. إن الدين والحب واحد. إن المحب لا يكون معارضاً لنا، إنه متحد بالوجود نفسه وفيه لا نري إلا أنفسنا، ومن ثم فإنه ليس نحن، إنه معجزة تفوق نطاق فهمنا».

وعندما يقول هذا المفكر ذاته : «إن الفلسفة ليست حكمة عن العالم، بل هي معرفة بما ليس هو العالم، إنها معرفة ذلك الذي هو الأبدي، الله»، بل يقول أيضاً : «إن الفلسفة نفسها عبادة، إنها ديانة لأنها تنشغل بالله، وهي لا تفض نفسها وتكشف عن نفسها إلا عندما تفض الدين وتكشف عنه. وإن الإنسان بفضل أن وجوده هو الروح يكون الإنسان إنساناً، وكل ما هو عظيم ورائع يجد مركزه الأقصي في الدين والشعور بالله، وإنَّ مَنْ لا يمدّ مصالحه الروحية إلي ما يجاوز عجلة وتسارع هذا العالم المتناهي ولا ينجح في رفع نفسه فوق هذه الحياة ومَنْ لا يحملق في الأثير الخالص لنفسه لا يملك الدين. وإن كل ما يسعي إليه الإنسان لسعادته وعظمته وفخاره يجد محوره الأقصي

في الدين وفي الفكر وفي الوعي والشعور بالله. ومن ثمَّ فإنَّ الله هو بداية كل الأشياء وخاتمة كل الأشياء».

هذه هي بعض أقوال الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل .. خاطب عصره ومازال يخاطب بها كل العصور لأنه يريد إنتصار الروح علي المادة .. وإذا كان أرسطو احتياجاً إنسانياً في صدر الإسلام ترسيخاً للعقل والحجج العقلية بترجمة أعماله إلي العربية فإن هيجل هو احتياج إنساني الآن في محيط أمتنا الإسلامية والعربية بعد أن طغت المادة وأطلقت العولمة والإنترنيت والكومبيوتر ومحاولة تغيير خلق الله وأطبق الإفراط المادي في العالم علي الأعناق ونسيت إحتياجات الروح .. تلك الروح التي بثها الخالق العظيم بديع السموات والأرض في آدم الذي هو من طين فإذا بنا نتحول إلي بشر ننتشر في الأرض التي أراد الله منا أن نعمرها ونسبح بآياته ولا نعبد إلا إياه ..

وإن ترجمة هيجل كاملا إلي العربية هو احتياج ثقافي روحي ضروري يسهم في تسلح أبناء هذه الأمة العظيمة بقيم الروح وسلاح العقل في مواجهة ظلام المادة كي تشع روح الإنسان العربي من جديد ثقافة رائعة الآن ولكل آن.

وأنا إذ أقدر بعض الجهود التي بذلت من قبل لترجمة بعض أعمال هيجل فإنني ألاحظ أن الترجمات جاءت من خلال الفهم المثالي لهيجل، وهيجل نفسه هو القائل إن كل الفلسفات مثالية لأنها تنطلق من الفكر .. وإذا كان هيجل قد لاحظ أن الحكام في العصور الوسطي يعلقون القوانين عالية علي الجدران حتي لا يتمكن العامة من قراءتها ومن هنا يطبقونها عليهم رغم جهلهم بها فإنه مغروس في أرض الواقع بحثاً عن الحقيقة حتي نمارس الحقيقة وتصبح هي الواقع الحقيقي بدل الواقع المزيف .. إن هيجل يرفض النزعة الوقائعية التي تُشَيِّئ الإنسان ويريد تحقيق الحقيقة كي يستعيد الإنسان إنسانيته علي نحو ما خلقه الله العلي القدير : «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم».

ولما كان هيجل قد قال في كتابه (محاضرات فلسفة التاريخ) عن الرسول الكريم خاتم النبيين محمد صلي الله عليه وسلم «إنه نبي لكنه لا يزال أيضاً إنساناً» وإذا كان قد قال أيضاً في الكتاب نفسه «إن عبادة الواحد الفرد الصمد تظل في الإسلام هي الرابطة الوحيدة التي يكون بها الكل قادرين علي

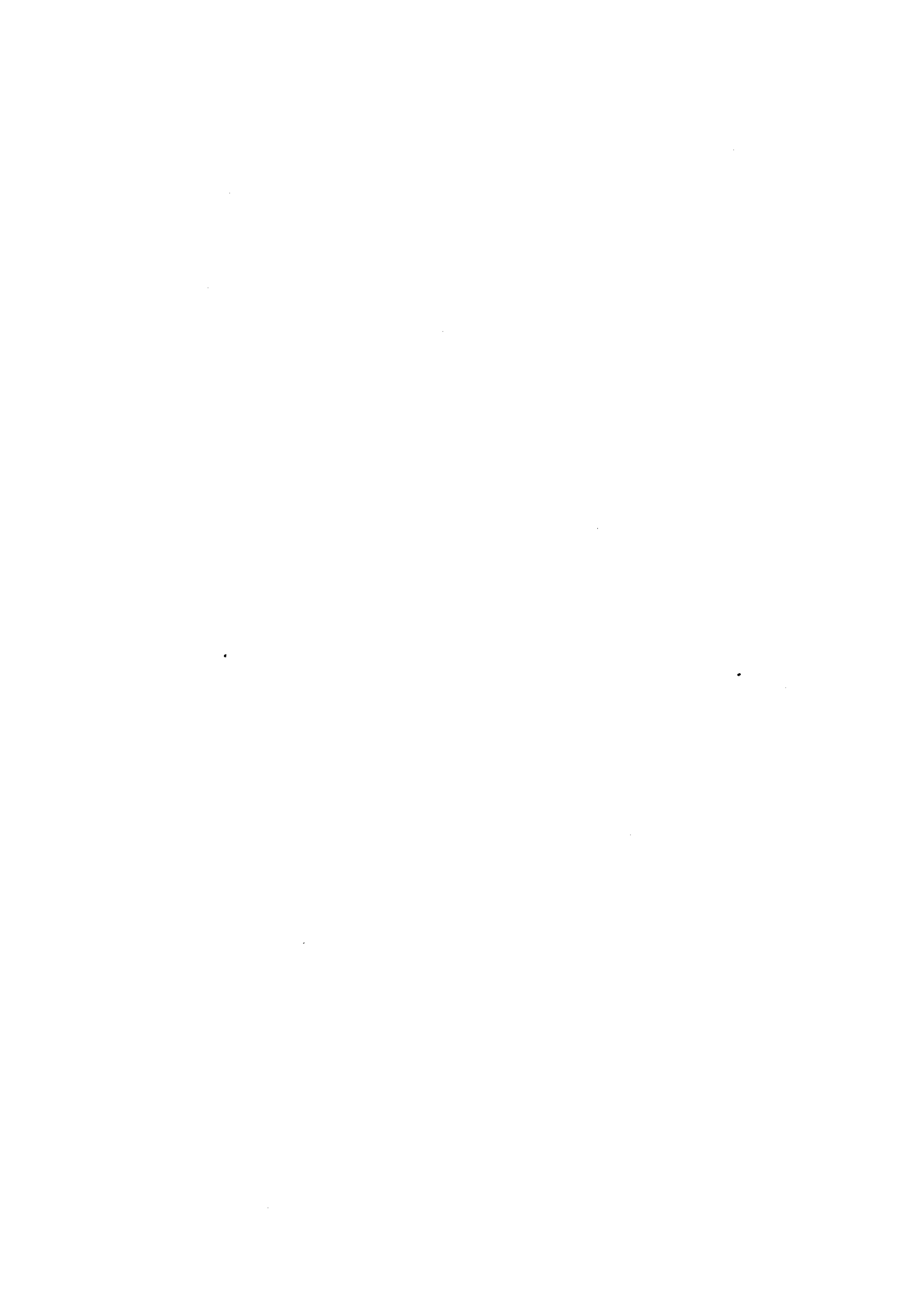
الإتحاد وفي هذه الطاقة المتسعة تختفي الحدود وكل التمايزات القومية والإنفعالية. وإذا كان هيجل يقول عن الخلفاء الراشدين «إنهم لا يقرون بأي تمييز بالعرق أو الثقافة حتي أن امرأة بسيطة لامت الخليفة وكأنها نده له أدركنا أهمية نقل هيجل إلي أمتنا الإسلامية.

وبالتعاون مع (دار الكلمة) وصاحبها ومدير تحريرها محمد حسن نأمل أن تكون هذه الترجمة العربية لكامل أعمال هيجل لفتة تضاف لتعميق ثقافة عالمنا العربي والإسلامي تجديداً للقرن الرابع الهجري ذلك القرن التنويري العظيم.

مدينة المقطم

٢٠ / ٧ / ٢٠٠١

مجاهد عبد المنعم مجاهد



تصدير المشرف
علي الطبعة الإنجليزية

إن أول طبعة ألمانية لكتاب هيجل (محاضرات فلسفة الدين) قد نشرت في برلين عام ١٨٣٢ بعد عام واحد من وفاة هيجل، وكانت أول حلقة من الطبعة الكاملة لأعماله المطبوعة وغير المطبوعة وقد قام بها عدد من أصدقائه. والكتاب قد جري تجميعه من نُسخ الطلاب الذي استمعوا لمحاضرات هذا الموضوع وقد ألقيت في سنوات دراسية مختلفة بالرغم من أنها تحتوي أيضاً علي مادة مستمدة من ملاحظات هيجل وتخطيطات أولية بخط هيجل نفسه. وكانت هناك طبعة ثانية علي شكل أكثر توسعاً ومغايراً تماماً وظهرت عام ١٨٤٠ ولإعداد هذه الطبعة الثانية والتي جرت الترجمة الإنجليزية الحالية منها فإن محرر الطبعة مارهينكه حط يده إلي حد كبير علي عدة اتجاهات هامة وجدت بين مخطوطات هيجل فنجد أن أفكاره قد تطورت علي نحو أكثر تفصيلاً عن أي تخطيطات سبق استخدامها، ولقد توفرت له أيضاً نسخ كاملة جديدة وكاملة للغاية من المحاضرات أعدها بعض من أبرز تلاميذ هيجل. وهكذا سوف نتبين أن الكتاب بالشكل الذي لدينا الآن هو تجميع اتخذ طابعاً تحريرياً أساساً.

وفيما عدا «محاضرات عن أدلة وجود الله» التي طبعت كملحق في الطبعة الألمانية والتي نقحها هيجل عندما رَحَل فجأة عقب إصابته بالكوليرا في نوفمبر ١٨٣١ ولم يكن جزء منها - وحتي الجزء الذي هو من تأليف هيجل بالعقل - كان مقصوداً به أن يُنشر.

ومن العدل تماماً بالنسبة لذاكرة هيجل أن علينا أن نضع هذه الحقيقة في الحسبان نظراً لأنها تعد مما يمكن اعتباره بالأحري شكلاً ممزقاً ومهلهلاً لأجزاء من العمل وبسبب الرغبة أحياناً في إيجاد تناسب بين الفصول المختلفة. وعلي أي حال فكما صاحب طبعة الباليول فإن الطابع غير الرسمي والإستطرادي لمحاضرات عن الدين وموضوعات أخري «إذا ما جري أخذها من مصدرها كتعبيرات عن عقلية المؤلف من قيمتها كأبحاث علمية أو يحتوي علي مزايا تعويضية إذا إعتبرناها وسيلة للتربية في الفلسفة، وذلك» - وهو

يواصل ـ وكلماته بصفة خاصة تنطبق علي المجموعة الحالية من المحاضرات «في وجهة النظر هذه فإن لا قيمتها الخاصة تعطيها شيئاً من قوة الباعث نفسه الإيجابية التي يتم التحصل عليها بالفن التكميلي للمحاورات الأفلاطونية».

والترجمة الإنجليزية الحالية قامت بها أصلاً الآنسة ج. بوردون ساندرسون والتي في الوقت نفسه من موتها قد وصلت إلي خاتمة المجلد الأول من الطبعة الألمانية (المجلدان الأول والثاني ص ١٢٢ من الطبعة الإنجليزية)، لكن الباقي قد نال بشكل ما تنقيحها النهائى. وبالنسبة لهذا الجانب فإن (المحرر) قد نقّحه بعناية وقد غير كثيراً من الأجزاء تغييرات كبيرة وإن كان في الجوهر قد ظل علي نحو ما خلَّفته الآنسة ساندرسون. وبقية الترجمة فيما عدا جزئين صغيرين هو من عمل المحرر تماماً.

وهذا مع تغييرات طفيفة كانت ضرورية كان أساساً لكي تجري المحافظة علي وحدة المصطلح وقد طبع كما جاء في مخطوطة اليد هالدين. وعليه أن يشكر أيضاً الآنسة هالدين مترجمة «محاضرات تاريخ الفلسفة» لهيجل لإرسالها مسودة ترجمة للقسم الخاص بـ «ديانة الجمال» وهو القسم الذي يرجع إليه واستخدم جانباً منه. وكان عليه أكثر أن يعترف بالود الذي استمده من رسائل المتراسلين المختلفين الذين أمدوا الآنسة ساندرز بملاحظات واقتراحات وكانت ذات فائدة كبري لاستخدامها في تنقيح نصيبها من العمل. وشكره الخاص موجه إلي صديق كانت مساعدته تلقائية وسط تنوع من الواجبات الضاغطة والذي كانت نصيحته وخاصة في كل الصعوبات الحافلة بالمعاني المتفردة في التعبير أضاءت بشكل كبير الجهد الجهيد للترجمة. وتعاطفها ومعرفتها التلقائية بلغة الأصل كانا أمرين مهمين عبر العمل كله.

وبالنسبة لترجمة أكثر مصطلحات هيجل الفنية الدقيقة يبدو أنه من الحكمة ألا نلجأ بصرامة إلي أي مجموعة من الكلمات الإنجليزية، بل بالأحري تنويع الترجمات وفق التغيرات المختلفة للمعني، وأحياناً نضيف مقابلاً إنجليزياً بديلاً. ومن ثم نجد أن كلمة Begriff قد جرت ترجمتها عادة بكلمة (الفحوى) ـ وهي كلمة ـ مهما يكن الإعتراض عليها ـ قد ثبتت نفسها في مصطلحها الفلسفي، لكن كلمة (تصور) قد أستخدمت أيضاً مقابلاً لها في حالات عندما

لا تكون هناك مخاطرة في سوء الفهم. وقد قررت الآنسة ساندرسون أن تطرح كلمة (الفكرة) علي أنها أقل الترجمات تعرضا للاعتراض علي كلمة Vorstellung ـ وربما هي أتعب كلمة في اللغة الهيجلية ـ وهذه الكلمة ترجمها المحرر حيث يستخدم الكلمة الآلمانية بمعني خاص جداً، لكن (التفكير العادي)، (التصور الشائع) والتعبيرات المماثلة المقابلة قد استخدمت بحرية، وفي هذا السياق فإن المحرر يرغب أن يعترف بالمساعدة العظيمة التي استمدها من الملاحظات علي المصطلحات الهيجلية التي طرحها الأستاذ ولاس في المدخل القيم لترجمته كتاب هيجل «المنطق». (١)

وبالنسبة للعمل نفسه فإنه لا موضع هنا للتوسع في أهميته لطلبة الفلسفة والدين أو تقدير تأثيره علي تطور اللاهوت التأملي الحديث. وإن كثيراً مما هو أكثر أصالة وإيحاء فيه قد انتقل إلي خير تفكير ديني وفلسفي في العصر، وإن أي إنسان يوجه أي انتباه للأعمال التي عن الموضوع العظيم الذي تناوله هيجل هنا والذي يرجع إلي هذه المحاضرات سيضطر للاعتراف بأننا نجد فيها (المصادر) الحقيقية لمبدأ التطور وقد طبق علي دراسة الدين وإن كان لا يتمكن من المشاركة في الأمل الحماسي للمحرر الألماني أن الكتاب حتي في شكله غير الكامل الحالي سينتقل إلي الذريّة علي أنه الصرح الخالد لعقلية عظيمة.

مانسن. جلندمون   **إ. ب. سبيرز**

٢٦ أبريل ١٨٩٥

---

(١) لقد ترجم وليم والاس المجلد الأول من كتاب هيجل (موسوعة العلوم الفلسفية) وهو (المنطق) بعنوان (منطق هيجل) عام ١٨٧٣ وهو يعرف بالمنطق الأصغر تمييزاً عن كتاب هيجل (علم المنطق) والذي يسمي المنطق الأكبر.
(المترجم)



مدخل إلى فلسفة الدين



لقد بدا لي أنه من الضروري أن أجعل الدين بذاته موضوع النظر الفلسفي وأن أضيف إلي هذا دراسته في شكل جزء خاص للتفلسف ككل. ولما كان الأمر أمر مدخل فإنني - علي أي حال - قبل كل شئ سوف (أ) أدرج قدراً من انقطاع الوعي أو تقسيم الوعي والذي يوقظ الحاجة التي علي علمنا أن تشبعه وأن نضف علاقة هذا العلم بالفلسفة والدين وكذلك أيضاً للمبادئ السائدة للوعي الديني. وحينئذ فإنني بعد أن (ب) أتلمس بعض المسائل الأولية التي تترتب علي تلك العلاقات، فإنني سوف أطرح (ج) تقسيم الموضوع.

وحتي نبدأ من الضروري أن نُجّمع - بصفة عامة - ماهية الموضوع المطروح أمامنا في فلسفة الدين وما هي فكرتنا العادية عن الدين. نحن نعرف أننا في الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني مؤقت وأن ذلك الدين هو بالنسبة لوعينا بذلك النطاق الذي منه كل ألغاز العالم تنحل والتناقضات الخاصة بأعمق مدي للتفكير تجد معناها وقد تكشفّت بعد التحجب وحيث صوت ألم القلب يخرس - إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي. ونحن نتحدث بصفة عامة فإنه من خلال الفكر، الفكر العيني، أو لطرح المسألة علي نحو أكثر تحديداً فإنه بفضل أن الإنسان روح يكون الإنسان إنساناً، ومن الإنسان باعتباره روحاً تنطلق التطورات العديدة للعلوم والفنون ومصالح الحياة السياسية وكل تلك الظروف التي لها صلة بحرية الإنسان وإرادته. لكن كل هذه الأشكال المتكشفة للعلاقات الإنسانية وأوجه النشاط والملذات وكل الطرق التي تتشابك فيها هذه الأمور، وكل ما يسعي إليه لسعادته وعظمته وفخاره يجد محوره الأقصي في الدين وفي الفكر وفي الوعي والشعور (بالله). ومن ثم فإن (الله) هو بداية كل الأشياء وخاتمة كل الأشياء ولما كانت كل الأشياء تنطلق من هذه النقطة فإن الكل يرتد إليها ثانية. إنها المحور الذي يعطي الحياة ويتسارع لكل الأشياء والذي يضفي طابعاً حيوياً ويحفظ في الوجود الإنساني كل الأشكال المختلفة للوجود العام. إن الإنسان يجد في الدين أماكن لنفسه في علاقة مع هذا المركز، وحيث كل العلاقات الأخري تركز نفسها وبهذا العمل يرتفع إلي أعلي مستوي من الوعي وإلي النطاق الذي هو متحرر من العلاقة إلي آخر ليس ذاته، إلي شئ مكثف بذاته

علي نحو مطلق، إلي اللا شروط، إلي ما هو حر، والذي هو كيانه وغايته.

ولما كان الدين شيئاً منشغلاً بهذا الموضوع النهائي والغاية فإنه ـ لهذا ـ هو حر حرية مطلقة، وهو عين غايته، لأن كل الغايات الأخري تستهدف الإلتقاء في هذه الغاية القصوي وهي في حضرته تتلاشي وتكف عن أن تكون لها قيمة من ذاتها. وما من غاية أخري يمكنها أن تتمسك بمكانتها ضد هذه الغاية، وهنا ـ وهنا وحسب ـ يجد الكل تحققه. ففي الدين حيث تنشغل (الروح) بذاتها بهذه الغاية تنزل الأثقال عن كاهلها، أثقال كل تناه وتكسب لذاتها إشباعاً وخلاصاً نهائيين، فهنا لا تعود (الروح) تربط نفسها بشئ غير نفسها، وهذا محدود، ولكن بالإرتباط باللا محدود واللا متناهي وهذه هي العلاقة اللامتناهية، علاقة الحرية، وليست علاقة التذمتية أو العبودية. هنا يكون وعيها حراً حرية مطلقة ويكون في الحقيقة وعيا لأنه وعي بالحقيقة المطلقة. وهذا الشرط للحرية في طابعه كشعور هو الإحساس بالإشباع الذي نسميه اليُمن أو البركة، بينما كنشاط فإنه ليس لديها شئ أبعد لتفعله أكثر من تجلية جلالية (الله) وكشف عظمته.

وفي هذا السياق فإن الإنسان لا يهتم بأن يكون مع نفسه ـ مع مصالحه، أو زهوه الأجوف ـ بل لا يهتم إلا بالغاية المطلقة. وكل الأقوام المختلفة تشعر في الوعي الديني أنهم يتملكون الحقيقة ولقد اعتبروا الدين دائماً علي أنه يشكل حقيقة كيانهم الحق وراحة حياتهم. وما يثير فينا الشك والخوف، كل الأسي، كل الهم، كل المصالحة المحدودة للحياة المتناهية نخلِّفه وراءها علي شواطئ الزمن، ومن أعلي قمة جبل بعيداً تماماً عن كل المنظر المتناهي لما هو أرضي نطلّ للأسفل هادئين علي كل محدوديات المنظر والعالم وكذلك الأمر بالنسبة للعين الروحية للإنسان وقد ارتفعت من الوقائع الشاقة لهذا العالم الأرضي تتأمله علي أنه شئ لا يحمل الا شبه وشجة بالوجود والذي يُري من هذه المنطقة الخالصة وهو يستحم في أشعة الشمس الروحية، ولا يعكس ثانية إلا ظلالها الحافلة باللون، أصباغها، وأضواءها وقد تناغمت في الراحة الأبدية.

في هذه المنطقة من (الروح) تتدفق تيارات النسيان التي تنهل منها (النفس) والتي فيها تغرق كل أساها، بينما الأشياء الحالكة الخاصة بهذه

الحياة تتناغم في رؤية أشبه بالحلم وتتبدل إلي أن تصير مجرد إطار عمل لطاعة (الأبدي)

هذه الصورة للمطلق قد تحمل بشكل أو آخر الحيوية واليقين للعقل المتدين والورع ويكون مصدراً حاضراً للذة، أو قد يكون ماثلاً كشئ نحن مشتاقون إليه وآملون فيه، في البعيد، وفي المستقبل. زيادة علي ذلك فإنه يظل دائماً يقيناً، وأشعته تتدفق كشئ إلهي في هذه الحياة الزمانية الحاضرة، وهو يعطي الوعي بالحضور الفعال للحقيقة حتي وسط أشكال القلق التي تعذب النفس هنا في هذه الحقبة من الزمن. إن الإيمان يدرك هذا علي أنه الحقيقة، علي أنه جوهر الأشياء الموجودة الفعلية، وما يشكل ـ هكذا ـ ماهية التأمل الديني هو القوة الحية في العالم الراهن ونتج الشعور بها بفاعلية في حياة الفرد وتتحكم في سلوكه الكلي. علي هذا النحو يوجد الإدراك الحسي العام أو الإحساس أو الوعي أو مهما يكن ما نسميه بالدين. إن النظر والفحص والفهم لطبيعته هو موضوع المحاضرات الراهنة.

وعلي أي حال، علينا أولا جعل كل شئ وعلي نحو محدد أن نفهم ـ بالرجوع إلي الغاية التي تستهدفها ـ أنه ليس من اهتمام الفلسفة أن تقدم الدين في أي فرد، بل بالعكس، إن وجودها يفترض تشكيل ما هو أساسي عند كل فرد. وطالما أن طبيعة الإنسان الجوهرية مهتمة بالموضوع فإنه ما من جديد يُقدم إليه.

ومحاولة الإتيان بهذا سيكون عبثا بمثل ما أنه من العبث إعطاء كلب كتابات مطبوعة لينهشها في ظل فكرة تذهب إلي أنه بهذه الطريقة نستطيع أن نضع فيه عقلا. وأن من لا يمد مصالحه الروحية إلي ما يجاوز عجلة وتسارع هذا العالم المتناهي، ومَن لا ينجح في رفع نفسه فوق هذه الحياة من خلال التوقان وخلال التوقع وخلال الشعور بالأبدية ومن لا يحدق في الأثير الخالص للنفس لا يملك في نفسه ذلك العنصر الذي هو موضوعنا هنا لكي نستوعبه.

وقد يحدث أن الدين يستيقظ في القلب عن طريق المعرفة الفلسفية، ولكن ليس بالضرورة أن يحدث هذا. ليس غرض الفلسفة أن تنير وبأمل قليل من الضروري بالنسبة لها أن تحسن مطالبها بإظهار الحالة الجزئية الخاصة التي

فيها يجب بث الشعور الديني في الفرد. ومن الحق أن الفلسفة عليها أن تطور ضرورة الدين في ذاته ولذاته والتقاط الفكرة الذاهبة إلي أن (الروح) يجب بالضرورة أن تنطلق من الأحوال الأخري للإرادة في التصور والشعور بهذه الحالة المطلقة، ولكن المصير الكلي (للروح) نفسه هو الذي يتحقق. إنها مسألة أخري أن نرفع الذات المفردة إلي هذه الذروة. إن الإرادة الذاتية، أو المكابرة، أو تراخي الأفراد قد تتدخل مع ضرورة طبيعتها الروحية الكلية، إن الأفراد قد ينحرفون عنها ويحاولون أن يحصلوا لأنفسهم علي نقطة انطلاق خاصة بهم، ويتمسكون بها. وهذه الإمكانية لجعل النفس تنحرف من خلال الدفع الذاتي إلي نقطة انطلاق اللا حقيقة أو التسكع هناك بوعي وبغرض وارد في حرية الذات، بينما الكواكب والنباتات والحيوانات لا تستطيع أن تنحرف عن ضرورة طبيعتها - عن حقيقتها - وأن تصبح ما ينبغي أن تكون عليه. ولكن في الحرية الإنسانية فإن ما هو كائن وما يجب أن يكون منفصلان، وهذه الحرية تحمل معها قوة الاختيار الحر، ومن الممكن بالنسبة لها أن تنزع نفسها عن ضرورتها، عن قوانينها، وأن تعمل في اتجاه معاكس لمصيرها الحق. لهذا رغم أن المعرفة الفلسفية يجب بوضوح أن تدرك ضرورة نقطة الإنطلاق الدينية ورغم أن الإرادة يجب أن تتعلم في مجال الواقع نفي إنفصالها، فإن كل هذا لا يجب أن يعوق الإرادة عن أن تكون قادرة علي التشبث في عنادها وأن تقف بمعزل عن ضرورتها وحقيقتها.

وهناك طريقة عامة وضحلة للتجادل ضد الأدراك المعرفي أو المعرفة الفلسفية، وعلي سبيل المثال علي نحو عندما يقال إن مثل هذا الإنسان أو ذاك لديه معرفة بالله ومع هذا يظل بعيداً عن الدين ولم يكتسب الفيض الإلهي. وعلي أي حال ليس هدف المعرفة أن تفضي إلي هذا كما أنه ليس من المقصود أن تفعل هذا. إن ما يجب أن تفعله المعرفة هو أن تعرف الدين كشئ موجود من ذي قبل. ليس قصدها وليس واجبها أن تبث في هذا الشخص أو ذاك أي موضوع تجريبي جزئي لكي يكون متديناً إن لم يكن هكذا من ذي قبل، إذا لم يكن لديه شئ من الدين في نفسه ولا يرغب في أن يكون لديه هذا.

لكن الحقيقة هي علي هذا النحو : ما من إنسان يوجد هكذا محطماً تماماً وضائعاً تماماً وسيئاً تماماً كما أننا لا نستطيع أن نعد أي فرد علي أنه

مخلوق تعس للغاية حتي أنه ليس لديه دين مهما يكن فيه حتي لو كان لديه فحسب خوف منه أو شوق له أو خشية التوجه نحوه. فحتي في هذه الحالة الأخيرة مشغول داخلياً به ولا يستطيع أن يتحرر منه. إن الإنسان باعتباره إنساناً فإن الدين جوهري بالنسبة له وليس شعوراً خارجياً عن طبيعته. ومع هذا فإن المسألة الجوهرية هي علاقة الدين بنظريته العامة عن الكون وبهذا نجد أن المعرفة الفلسفية تربط نفسها به وعليه تعمل علي نحو جوهري. وفي هذه العلاقة يكون لدينا مصدر القسمة التي تنشأ في تعارض مع الميل المطلق الأول للروح نحو الدين، وهنا أيضاً فإن كل الأشكال المتكشفة للوعي وارتباطاتها الأكثر إتساعاً مع الإهتمام الرئيسي بالدين قد بزغت.

وقبل أن تلخص (فلسفة الدين) نفسها في إرتباطها يجب أن تعمل نفسها من خلال كل تلك التشعبات من مصالح العصر التي ركزت الآن نفسها في المجال المتسع اتساعاً كبيراً للدين. أولاً، نجد أن حركة مبادئ العصر لها مكانتها خارج الدراسة الفلسفية، لكن هذه الحركة تدفع إلي النقطة التي عندها تتصل بعداوة وتطاحن مع الفلسفة. ولسوف نتناول هذا التعارض وحلّه عندما نبحث التعارض علي نحو ما يزال متمسكاً بذاته خارج الفلسفة ونراه يتطور إلي أن يصل إلي هذه الحالة المعقدة حيث تندرج المعرفة الفلسفية في ذاتها.



(أ)

علاقة فلسفة الدين

بفروضها المسبقة ومبادئ العصر



أولاً

فصل الدين عن الوعي الدينوي الحر

(١) في العلاقة التي يكون الدين فيها - حتي في مباشرته - واقفا إزاء الأشكال الأخري للوعي تكمن من قبل بذور الانقسام لأن كلا الجانبين يجري تصورهما كما لو كانا في حالة انفصال نسبي عن بعضهما. إنهما في علاقتهما البسيطة يشكلان من ذي قبل نوعين من الحرفية، مجالين مختلفين للوعي، ونحن نروح ونجئ من الواحد إلي الآخر (بالتبادل) فحسب.

وهكذا فإن الإنسان لديه في حياته الدنيوية الفعلية عدداً من أيام العمل ينشغل فيها بمصالحه الخاصة والأغراض الدنيوية بصفة عامة وإشباع احتياجاته، ثم لديه يوم راحة عندما ينحّي كل هذا جانباً ويجِّمع أفكاره ويتحرر من الاستغراق في الانشغالات المتناهية ويعيش نفسه والطبيعة الأسمي التي هي فيه وإلي وجودها الماهوي الحقيقي. ولكن في هذا الانفصال ذاته بين الجانبين يدخل علي نحو مباشر تعديل مزدوج.

(أ) دعونا ننظر أولاً في ديانة الإنسان المتدين، أي الإنسان الذي يستحق حقاً أن يُسمي هكذا. إن الإيمان لا يزال مفروضا علي أنه موجود بغض النظر عن أي شئ آخر وبدون تعارض مع أي شئ آخر. إن الإيمان بالله هو في بساطته شئ مختلف عن الإنسان الذي لديه تأمل ووعي بأن هناك شيئاً آخر ينتصب معارضاً هذا الإيمان يقول : «إنني (أؤمن) بالله». هنا نجد أن الحاجة للتبرير، الحاجة للاستدلال، الحاجة إلي التجادل قد وردت من ذي قبل. والآن نجد أن ذلك الدين لدي الإنسان المتدين البسيط لا يبقي منغلقاً ومنفصلاً عن بقية وجوده وحياته، بل بالعكس إنه يتنفس تأثيره علي كل مشاعره وأفعاله، وإن وعيه يستحضر (كل) الأغراض والأشياء الخاصة بحياته الدنيوية في علاقة مع الله علي أنه علي علاقة بتناهيته ومصدره الأقصي. إن كل لحظة من وجوده المتناهي ونشاطه المتناهي وأساسه وفرحه يرتفع بفضله من مجاله المحدود ومع رفعه علي هذا النحو يبث فيه فكرة وإحساساً بطبيعته الخالدة. وهو بقية حياته - بمثل هذه الطريقة - ينقاد في ظل ظروف الثقة والعادة وأداء الواجب والعرف، إنه (يكون) ما صاغته الظروف والطبيعة، وهو يتخذ حياته

وظروفه وحقوقه علي نحو ما يتلقّي كل شئ وعلي نحو ما لا يفهمه. (إن الأمر هكذا) وبالنسبة له فهو إما أن يتخذه إلهه كماهيّه ويقدم له الشكر علي نحو آخر، إنه يقدم بقية حياته له بجدية كهبة حرة. وبقية حياته تصبح هكذا ثانوية - بدون تأمل - بالنسبة لهذا النطاق الأعلي.

(ب) من الجانب الدينوي فإننا نجد علي أي حال أن التفرقة المتضمنة في هذه العلاقة تتطور إلي أن تصبح تعارضاً. من الحق أن تطور هذا الجانب لا يبدو أنه يؤثر في الدين بشكل يجرّحه، وكل فعل يبدو أنه يقصر نفسه بشدة علي ذلك الجانب في المادة. وبالحكم مما يجري الإقرار به صراحة فإن النظرة للدين لا تزال علي أنه هو الأعلي، ولكن كأمر واقع فإن الأمر ليس علي هذا النحو، وبالإنطلاق من الجانب الدنيوي فإن الألم والتفكك يتسللان إلي الدين. وتطور هذه التفرقة يمكن بصفة عامة تشخصيها علي أنها تصبح الفهم وتصبح الأهداف الإنسانية. فبينما نجد الفهم يتيقظ في الحياة الإنسانية وفي العلم والتأمل أصبح مستقلاً وذلك أن الإرادة تطرح أمام نفسها أهدافاً مطلقة، علي سبيل المثال : العدالة، الدولة، وهي من الأشياء التي يجب أن تكون لها قيمة مطلقة وأن تكون في ذاتها ولذاتها. ومن ثم فإن البحث يدرك القوانين والتكوين والنظام والخصائص المتفردة للأشياء الطبيعية وأوجه نشاط الروح ومنتجاتها. والآن نجد أن هذه التجارب وأشكال المعرفة وكذلك الإرادة والتنفيذ الفعلي لهذه الأهداف هي عمل الإنسان، لكلا فهمه وإرادته. وفيها يكون ماثلاً أمام (ما هو خاص به). ورغم أنه ينطلق مما (هو كائن)، مما يجده، إلا (أنه) لا يعود مجرد إنسان يعرف، مجرد إنسان (لديه) هذه الحقوق، ولكن ما (يصنعه) من ذلك الذي يُعطي في المعرفة والإرادة هو شغله (هو)، عمله (هو) ويكون لديه الوعي أنه قد أنتجه. لهذا فإن هذه المنتجات تشكل عظمته وفخاره، وتقدم له ثروة هائلة لا متناهية - ذلك العالم الخاص بعقله، بموقفه، بامتلاكه الخارجي، بحقوقه وأفعاله.

وهكذا نجد أن الروح قد دخلت في وضع التعارض - ومع هذا - وهذا حق - بشكل مصطنع، وبدون أن تعرف هذا أولاً - لكن التعارض يصبح تعارضاً واعياً لأن الروح تتحرك الآن بين جانبين، والتمايز بينهما قد طوّر نفسه بالفعل. الجانب الأول هو الجانب الذي فيه تعرف الروح نفسها علي أنها

روحها هي حيث تعيش في أغراضها ومصالحها وتحدد نفسها وفق سلطتها باعتبارها مستقلة وذات كيان ذاتي خاص. والجانب الآخر هو ذلك الجانب حيث تدرك الروح (قوة) أعلي - واجبات مطلقة، واجبات بدون حقوق تنتمي لها، وما تتلقاه الروح لتحقيق واجباتها يعد دائماً نعمة هو وحده في الجانب الأول ونجد إستقلال الروح هو الأساس، وهنا تكون نظرتها هي نظرة التواضع والتبعية أو الاعتماد. ودينها بالتالي يتميز عما لدينا في ذلك النطاق الخاص بالاستقلال هذا، إنها تقصر المعرفة والعلم علي (الجانب الدنيوي) وتترك لمجال الدين الشعور والإيمان.

(ج) ومع ذلك فإن ذلك الجانب من الاستقلال يضم هذا أيضاً : إنّ فعله مشروط والمعرفة والإرادة يجب أن تكونا تجربة بالواقعة التي تكون مشروطة علي هذا النحو. إن الإنسان يطالب بحقه، وسواء حصل عليه بالفعل أم لم يحصل عليه فإنه شئ مستقل عن جهوده وهو يشار إليه في المسألة إلي (الآخر) ففي فعل المعرفة ينطلق من تنظيم الطبيعة ونظامها وهذا شئ (معطي). ومحتوي علومه هو الخارج المادي له. ومن هنا فإن الجانبين جانب الإستقلال وجانب الشرطية يدخلان في علاقة كل منهما مع الآخر، وهذه العلاقة تفضي بالإنسان إلي الإقرار بأن كل شئ هو من صنع الله - كل الأشياء التي تشكل محتوي معرفته والتي يتملكها ويستعملها كوسيلة لغاياته وكذلك هو نفسه، الروح والملكات الروحية التي لديه وهو يقول ويستخدم لكي يحصل علي تلك المعرفة.

لكن هذا الإقرار بارد وبلا حياة لأن ذلك الذي يشكل حقيقة هذا الوعي حيث أنه فيه «هو مستقر مع ذاته» والذي هو وعي ذاتي، هذا الإستبصار، هذه المعرفة هناك احتياج إليها فيها. إن كل ما هو محدد يتأتي - بالعكس - لكي يتضمّن في مجال المعرفة والأغراض الإنسانية التي تتحدد ذاتياً والتي هي حاضرة. لهذا فإن ذلك الإقرار غير مثمر أيضاً لأنه يتجاوز المجرد - الكلي، أي أنه يتوقف عند الفكر الذاهب إلي أن الكل هو من عمل الله وبالنسبة للأشياء التي هي مختلفة اختلافاً مطلقاً (وعلي سبيل المثال مسار النجوم وقوانينها أو النمل أو الناس) فإن تلك العلاقة تستمر وقد تثبتت عند نقطة واحدة هي عينها ألا وهي هذا : إن الله قد صنع كل شئ. ولما كانت هذه العلاقة الدينية

للموضوعات الجزئية هي دائماً جري التعبير عنها بالطريقة الرتيبة نفسها فإنها تصبح ثقلاً وعبئاً إذا تكررت بالرجوع إلي كل شئ جزئي. لهذا فإن الأمر يستقر مع إقرار (واحد) وهو أن الله قد صنع كل شئ وهذا الجانب الديني هو لهذا قد تم إشباعه (مرة واحدة للكل) ثم إذن في تقدم المعرفة واقتفاء الأهداف لا يوجد شئ أبعد يمكن التفكير فيه كمسألة. وعلي هذا يبدو أن هذا الإقرار قد تم ببساطة وعلي نحو وحيد لكي يتم التخلص من العمل الكلي أو ربما قد يكون الأمر للحصول علي حماية للجانب الديني حيث أنه نسبي بالنسبة لما هو بدونه. بالاختصار، مثل هذه التعبيرات قد تستخدم إما علي نحو شغف أو لا.

إن التقوي لا تقلق من رفع عينيها إلي الله في جميع وكل مناسبة بالرغم من أنها قد تفعل هذا يومياً وكل ساعة بالطريقة نفسها. ولكن كشعور ديني فإنها تستقر في (التفردية) أو في الأمثلة المتفردة، إنها في كل لحظة (كلية) ما هي عليه، وهي بدون التفكير والوعي اللذين يقاربان التجارب. وهنا - علي العكس - حيث تهمنا المعرفة والتحديد الذاتي فإن هذه المقارنة والوعي بهذا التماثل هما حاضران حضوراً جوهرياً، ثم يجري إبراز قضية عامة مرة واحدة وللكل. فمن جهة لدينا الفهم يلعب دوره بينما ضده يعمل الشعور الديني بالتبعية.

(٢) وحتي التقوي لا تخلو من مصير السقوط في حالة الإنقسام أو الثنائية. بل بالعكس، الانقسام ماثل فيها من قبل ضمنياً حيث أن محتواها الفعلي ليس سوي محتوي متكشف علي نحو عَرَضي. هاتان النظرتان ألا وهما نظرة التقوي ونظرة الفهم الذي يقارن مهما يكونا مختلفين علي ما يبدو فإن لديهما شيئاً مشتركاً، ففيهما علاقة الله بالجانب الآخر من الوعي غير محدد وعام. والنظرة الثانية وهي نظرة الفهم قد أشارت وأعلنت هذا دون تردد في التعبير السابق اقتباسه : «لقد خلق الله كل شئ».

(أ) إن الطريقة للنظر بها إلي الأشياء - مهما يكن الأمر - التي يتبعها الرجل المتدين والتي بها يعطي اكتمالاً أعظم لتأمله قائمة في تأمل مكونات الأشياء وتنظيمها وفق (العلاقات بالغايات) وبالمثل في اعتبار كل ظروف الحياة الفردية وكذلك الأحداث الكبري في التاريخ حيث أنها تصدر من

أغراض (إلهية) أو علي نحو آخر علي أنها موجهة وترتد ثانية إلي مثل هذه الأغراض الإلهية. وبالنسبة للعلاقة الإلهية الكلية فإننا لسنا هكذا ملتزمين بها هنا. بل بالعكس إن هذه العلاقة تصبح علاقة محددة وبالتالي يندرج هنا محتوي أكثر تحديداً ودقة - وذلك لأن الأمور المتكشفة تقوم في علاقة الواحد بالآخر، والله يعد إذن الواحد الأحد الذي يأتي بهذه العلاقات. وإن الحيوانات وظروفها المحيطة تعد بالتالي كائنات محددة بشكل منظم حيث أنها تحصل علي الطعام وتغذي صغارها وهي مزودة بأسلحة كدفاع ضد ما هو ضار وتقاوم الشتاء وتستطيع أن تحمي أنفسها ضد الأعداء. وفي الحياة الإنسانية نتبين كيف أن الإنسان يقاد إلي السعادة سواءُ كانت أبدية أو مؤقتة عن طريق هذه الحادثة الظاهرية أو تلك أو ربما سوء الحظ. بالاختصار نجد أن الفعل وإرادة الله يجري التفكير فيهما في تناول محدد وفق ظروف الطبيعة والأحداث وما إلي ذلك.

ولكن هذا المحتوي نفسه، هذه الغايات التي تعرض هكذا محتوي محددا هي عرضية ولا يجري تناولها إلا من أجل اللحظة بل وتختفي مباشرة بطريقة غير متماسكة وغير منطقية. وعلي سبيل المثال فإننا إذا أعجبنا بحكمة الله في الطبيعة - لأننا نري كيف أن الحيوانات مزوّدة بأسلحة من ناحية للحصول علي طعامها ومن جهة أخري لحماية نفسها ضد الأعداء، إلا أنه يتبين في التجارب أن هذه الأسلحة ليست مفيدة وأن تلك المخلوقات التي كان قد جري اعتبارها غايات يستخدمها الآخرون كوسيلة.

لهذا فإن المعرفة التقدمية حقاً هي التي تنقص القدر وتطرح هذا التأمل الخارجي للغايات، وإن المعرفة الأعلي التي - حتي نبدأ - علي الأقل - تتطلب (التماسك) وتعترف بهذه الغايات التي من هذا النوع والتي يجري تناولها كغايات (إلهية) علي أنها ثانوية ومتناهية - كشئ جرت برهنته في التجارب نفسها عينها والملاحظة علي أنها بلا قيمة وأنها ليست موضوع (الإرادة) الإلهية الخالدة.

فإذا كانت هذه الطريقة للنظر إلي المسألة مقبولة وفي الوقت نفسه إذا كان تفككها مما لن نعبأ به ومع هذا تظل غير محددة وسطحية وذلك للسبب نفسه الذي يذهب إلي أن جميع المحتوي وكلّه - مهما يكن ما هو عليه - يمكن

إدراجها فيه، فلا شئ، ولا تنظيم للطبيعة، ولا أداء مما يمكن الأخذ به في جانب أو آخر لا يظهر علي أن له بعض الفائدة. إن الشعور الديني ـ باختصار ـ هنا لا يعود حاضرا في طابعه الفطري والتجريبي. بل بالعكس، إنه ينطلق من الفكر الكلي لغاية ما، لخير ما، ويتخذ استدلالات طالما يطرح الأشياء الراهنة تحت هذه الأفكار الكلية. ولكن هذا الجدال، هذه السيرورة الإستدلالية تحمل الإنسان المتدين إلي حالة من الحيرة وذلك لأنه مهما يكن ما يشير به إلي ما يفيد غرضاً ما ويكون مفيداً في هذا العالم المباشر للأشياء الطبيعية فإنه يري ـ علي عكس كل هذا ـ ما لا يفيد غرضا ويكون مؤذياً. إن ما هو مفيد لشخص ما إنما هو تحديد بالنسبة لآخر، ومن ثم لا يفيد غرضا. إن الحفاظ علي الحياة والمصالح المرتبطة بالوجود والتي تطور في حالة ما هو في حالة أخري معرض للخطر ويوقفه. وهكذا نجد أن الثنائية الضمنية للقسمة واردة هنا، ففي التناقض مع الطريقة الأبدية للعملية من جانب الله ترتفع الأشياء المتناهية إلي مرتبة الغايات الجوهرية. إن فكرة الله وطريقته في العملية كشئ كلي وضروري يناقضها هذا التفكك والذي هو حتي تدميري لذلك الطابع الكلي.

والآن إذا كان الإنسان المتدين يعتبر الغايات الخارجية وخاصة المادة برمتها في اتفاق بحيث أن هذه الأشياء تكون مفيدة (لآخر) فإن التحددية الطبيعية والتي هي نقطة الإنطلاق تبدو في الحقيقة علي أنها (من أجل آخر) فحسب. ولكن هذا ـ إذا ما إزددنا إمعاناً في التناول ـ هو علاقته الخاصة، طبيعته الخاصة، الطبيعة الباطنية لما هو مرتبط، ضروريته، بالاختصار. وهكذا نجد أن التحول العقلي إلي الجانب الآخر الذي كان يَتَشَخْصَن في السابق علي أنه لحظة الكيان النفسي يتأتي للفكر الديني العادي.

(ب) إن الشعور الديني بالتالي مضطر إلي التخلي عن سيرورته الجدالية، والآن لما كانت هناك بداية تمت مع الفكر ومع علاقات الفكر فإنه يصبح من الضروري ـ فوق كل شئ للفكر ـ المطالبة والتطلع إلي ذلك الذي ينتمي إلي ذاته، ألا وهو أولاً وقبل كل شئ تماسك وضرورة وأن يضع نفسه في تعارض مع نقطة الإنطلاق الخاصة بما هو عرضي. وبهذا فإن مبدأ الكيان النفسي فيٍّ يطور في التو ذاته تطويراً كاملاً. إنني (أنا) وهذه الأنا بسيطة وكلية شأن

الفكر في علاقة حقا، ولما كنت لنفسي فإنني وعي ذاتي، والعلاقات أيضاً يجب أن تكون لي، وللتأملات، للأفكار التي أجعلها لي أعطيها الطابع الذي أنا عليه. إنني هذه النقطة البسيطة، وذلك الذي هو أنا يسعي إلي الإستيعاب في هذه الوحدة.

إن المعرفة إلي المدي البعيد تستهدف ذلك الذي (يوجد) و (ضروريته)، وتستوعب هذا في علاقة العلة بالمعلول. السبب والنتيجة، القوة والتجلي، في علاقة الأنواع وهذه الأشياء الموجودة الجزئية المتضمنة في مجال العرضية. إن المعرفة، العلم، في هذه الحالة يضع المادة المتناولة في علاقة تبادلية، وينزع عنها العرضية التي لديها من خلال مباشرتها، وبينما يحدث تأمل العلاقات التي تمت إلي ثراء الظاهرة المتناهية ينغلق عالم التناهي في ذاته وذلك لتشكيل نسق للكون من النوع الذي لا تقتضيه المعرفة للبحث عن شئ لهذا النسق خارج النسق نفسه. وذلك أن (كينونة) الشئ، ماهيته في طابعه المحدد الجوهري يكون قد تكشف عندما يجري إدراكه وجعله موضع الملاحظة. ومن مكون الأشياء إلي تشرع إلي مكوناتها حيث تقوم بها في علاقة مع (آخر)، ومهما يكن الأمر فإنه ليس في علاقة عرضية ولكن في علاقة محددة وفيها تشير مرتدة إلي المصدر الأصلي الذي هي مستمدة منه. وهكذا فإننا نبحث عن أسباب الأشياء وعللها، ومعني البحث هنا هو أن ما هو مرغوب فيه هو معرفة العلل (الخاصة) ومن ثم لم يعد كافياً أن نتحدث عن الله علي أنه علة البرق، عن سقوط النظام الجمهوري للحكومة في روما أو الثورة الفرنسية، هنا يجري تصور هذه العلة فحسب علي أنها علة عامة كلية وهي لا تولّد التفسير المرغوب. إن ما نريد أن نعرفه بالنسبة لهذا القانون أو ذاك كمعلول أو نتيجة هو السبب كسبب لهذه الظاهرة الخاصة، أي نقصد أن نقول ليست العلة التي تنطبق علي كل الأشياء بل التي تنطبق فحسب وفقط علي هذا الشئ المحدد. ومن ثم فإن العلة يجب أن تكون الظاهرة الخاصة هكذا، العلة أو الأساس يجب أن يكون أكثر المسائل مباشرة، يجب بحثه وطرحه في (التناهي) ويجب أن يكون هو نفسه أساساً متناهياً. ولهذا فإن هذه المعرفة لا تمتد فوق أو وراء مجال التناهي، ولا هي ترغب في أن تفعل هذا علي هذا النحو، نظراً لأنها قادرة علي استيعاب الكل في مجالها المتناهي وهي مطلعة علي كل شئ، وتعرف مسار فعلها. وبهذه الطريقة يشكل العلم عالماً للمعرفة، وهذا العالم

للمعرفة يكون الله فيه غير وارد لأنه خارج نطاق الدين ولا شأن له إطلاقاً به. وفي هذه المملكة تمد المعرفة ذاتها في علاقاتها وروابطها، وهي بهذا يكون لديها المادة والمحتوي المحددان كلية في جانبها، وبالنسبة للجانب الآخر، جانب اللامتناهي والأبدي لا يتخلف أي شئ.

(ج) ومن هنا فإن كلا الجانبين قد طوّرا نفسيهما تماماً في تعارضهما. فعلي صعيد الدين يمتلئ القلب بما هو (إلهي)، ولكن بدون حرية أو وعي ذاتي، وبدون تماسك بالنسبة لما هو محدد، وهذا الشئ المحدد علي العكس يملك شكل العرضية. إن الإرتباط الدائم لما هو محدد ينتمي إلي جانب المعرفة، والذي هو مستقر في بينة في التناهي ويتحرك بحرية في الفكر - التحديدات الخاصة بالروابط المتكشفة للأشياء، ولكنه لا يستطيع إلا أن يخلق فحسب نسقاً بدون جوهرية مطلقة - بدون الله. والجانب الديني يحصل علي المادة المطلقة والعرض ولكن فحسب كشئ إيجابي موضعي تجريدي. إن المعرفة قد استولت علي كل المادة المتناهية وأغرقتها في حدودها، وإن كل المحتوي المحدد قد سقط في مجالها، ولكن رغم أنها تعطي رابطة ضرورية، فإنها لا تزال عاجزة عن أن تعطيها الرابطة المطلقة. وأخيراً لما كان العلم قد استولي علي المعرفة، وهو الوعي بضرورة التناهي فإن الدين قد أصبح خاوياً من المعرفة وتقلّص إلي شعور بسيط، تقلص إلي الإعلاء الذي بلا محتوي أو الأجوف لما هو روحي إلي ما هو أبدي. وعلي أي حال لا يستطيع أن يؤكد شيئاً بالنسبة لما هو أبدي لأن كل ما يمكن أن يعد معرفة سيكون إنزالاً لما هو أبدي إلي مجال المتناهي، والإرتباطات المتناهية للأشياء.

والآن عندما نجد أن جانبين للفكر وقد تطورا علي هذا النحو يدخلان في علاقة الواحد بالآخر فإن موقفهما سيكون موقف عدم الثقة المتبادل : إن الشعور الديني لا يثق بالتناهي الكائن في المعرفة، وهذا التناهي في المعرفة يحمل ضد الدين إتهاماً باللا جدوي ففيه تتمسك الذات بذاتها وتكون في ذاتها و (الأنا) باعتبارها الذات العارفة تكون مستقلة في علاقتها بكل ما هو خارجي. ومن جهة أخري فإن المعرفة لديها عدم ثقة بالكلية التي فيها يرسخ الشعور ذاته والذي فيه يفند كل إمتداد وتطور معاً. إن المعرفة تخشي من أن تفقد حريتها إذا ما كان عليها أن تستجيب لمطالب الشعور، وتتبين بدون

شروط حقيقة لا تفهمها فهماً محدداً. وعندما يبرز الشعور الديني من كليته، يطرح غايات أمام ذاته، وينتقل إلي ما هو محدد، فلا تري المعرفة شيئاً سوي التعسف في هذا، وإذا كان عليها أن تنتقل بالطريقة عينها إلي شئ محدد فإنها سوف تشعر بأنها قد استسلمت لمجرد ما هو عرضي. وعلي هذا عندما يتطور التأمل تطوراً كاملاً يكون عليه أن ينتقل إلي مجال الدين، فإنه يكون عاجزاً عن أن يستقر في ذلك النطاق ويصبح غير صبور بالنسبة لكل ما تمت إليه علي نحو خاص.

(٣) والآن وقد وصل التعارض إلي هذه المرحلة من التطور حيث نجد الجانب الواحد عندما يتقارب منه الجانب الآخر ينفر منه بشكل ثابت علي أنه عدو فإن هناك ضرورة للتكيف تتأتي، وهي من نوع أن اللامتناهي سوف يظهر في المتناهي، والمتناهي سوف يظهر في اللامتناهي، وكل منهما لا يعود يشكل عالما منفصلاً. وهذا سوف يكون توفيق الشعور الديني الأصيل البسيط مع المعرفة والعقل. وهذا التوفيق يجب أن يتطابق مع المطالب العليا (للمعرفة) و (الفحوي) لأنها لا تستطيع أن تتنازل عن شئ من جدارتها. ولكن يتضاءل أن يتوقف أي شئ مهما يصغر للمحتوي المطلق، وهذا المحتوي ينحط إلي نطاق التناهي، وعندما تتم المواجهة مع هذا فإن المعرفة يجب أن تكف عن شكلها المتناهي.

وفي الدين المسيحي - علي نحو أكثر مما يوجد في الديانات الأخري - نجد أن الحاجة إلي هذا التوفيق قد برزت بالضرورة للدواعي التالية :

(أ) إن الدين المسيحي كانت له بدايته الأصلية الثنائية المطلقة أو الانقسام، وقد انطلق من ذلك الشعور بالمعاناة حيث يمزق الوحدة الطبيعية للروح ويقطعها إرباً، ويدمر السلام الطبيعي. وفي هذا الدين يبدو الإنسان شريراً منذ مولده، ويكون في حياته الجوائية الصميمية في تناقض مع نفسه. و (الروح) - وقد ارتدت إلي ذاتها - تجد نفسها منفصلة عن اللامتناهي، عن الماهية المطلقة.

(ب) والتوفيق، أي الحاجة التي تتكشف لأقصي درجة، يبدو في المقام الأول من أجل (الإيمان) ولكن علي نحو لا يسمح للإيمان بأن يكون مجرد نوع

بارع. وذلك أن (الروح) قد خلفت بساطتها وراءها، ودخلت في صراع باطني، إنها - كخاطئة - هي (آخر) في تعارض مع الحق، إنها تنسحب، إنها تغترب عنه. و (الأنا) في هذا الحالة من الإنقسام ليست هي الحقيقة ولهذا فهي تُطرح كمحتوي مستقل للفكر العادي، ونجد أن الحقيقة أولاً تعلو السلطة.

(ج) وعلي أي حال، عندما يحدث بهذه الوسيلة أكون قد انتقلت إلي عالم عقلي فيه طبيعة الله وخصائص وأحوال الفعل التي تمت إلي (الله) تَمْثُل للمعرفة، وعندما تستقر حقيقة هذه المسائل علي شهادة وتأكيد الآخرين، ومع هذا فإنني في الوقت نفسه أؤوب (إلي نفسي) وذلك أن الفكر والمعرفة والعقل (فيَّ أنا) وفي الشعور بالإثم وفي التأمل في هذا فإن حريتي تنكشف لي بوضوح. لهذا فإن المعرفة العقلية هي عنصر جوهري في الدين المسيحي نفسه.

في الدين المسيحي نفسه يتوجب علي أن أستبقي حريتي، أو بالأحري فيه أصبح حراً. فيه تكون الذات، فيه يكون خلاص النفس، فيه يكون التكفير بالنسبة للفرد كفرد وليس النوع فحسب غاية جوهرية. هذه الذاتية، هذه (التركيبة النفسية) (وليست الأنانية) هي المبدأ الحق للمعرفة العقلية ذاتها.

وهكذا نجد المعرفة العقلية هي المميز الأساسي في الدين المسيحي، والدين المسيحي يعطي المعرفة العقلية تطور المحتوي وذلك أن الأفكار الخاصة لموضوعها العام هي واردة ضمنياً، أو هي في ذاتها أفكار، وعلي هذا عليها أن تطور نفسها. ومن جهة أخري علي أي حال لما كان المحتوي شيئاً يوجد جوهرياً للعقل علي أنه هو الذي يشكل الأفكار فإنه مميز عن الرأي غير النامي والمعرفة الحسية، وعلي هذا تتجاوز حقاً التفرقة. بالاختصار إن لها في علاقة مع الذاتية قيمة المحتوي المطلق الذي يوجد في ذاته ويوجد لذاته. لهذا فإن الدين المسيحي يمس التناقض بين الشعور والإدراك الحسي المباشر من جهة، ويمس التأمل والمعرفة من جهة أخري. إنه يحتوي المعرفة العقلية كعنصر ماهوي جوهري وهو يمد هذه المعرفة العقلية بالفرصة التي تتاح لتطوير ذاته إلي وضعه المنطقي الكامل باعتباره (شكلاً) وكعالم الشكل، ومن ثم يكون في الوقت نفسه قد مكنه لكي يضع نفسه في تعارض مع هذا المحتوي كما يبدو في مجال الحقيقة المعطاه. ومن هذا ينشأ النزاع الذي يميز الفكر في أيامنا.

وحتي هذا فإننا قد نظرنا في النمو التقدمي للتناقضات ولكن وحسب في الشكل الذي لم تتطور فيه هذه التناقضات بعد إلي فلسفة فعلية، أو الذي فيه لا تزال هذه التناقضات خارجه. ولهذا فإن الأسئلة التي تنطرح أمامنا في البداية هي هذه :

١ ـ كيف يمكن للفلسفة بصفة عامة أن تظل قائمة في علاقة مع الدين ؟

٢ ـ كيف تقوم فلسفة الدين في علاقة مع الفلسفة ؟

٣ ـ ما هي علاقة الدراسة الفلسفية للدين بالدين الوضعي ؟



ثانياً

وضع فلسفة الدين

بالنسبة للفلسفة والدين



(١)
نظرة الفلسفة للدين
بصفة عامة



عندما قلنا في السابق إن الفلسفة تجعل الدين موضع النظر، وعندما تزداد أهمية موضع النظر هذه تبدو أنها في وضع شئ مختلف عن موضوعها، فإنه يبدو الأمر كما لو كنا لا نزال ننشغل بوجهة النظر التي فيها يظل كلا الجانبين مستقلين ومنفصلين بالتبادل. وباتخاذ مثل وجهة النظر هذه ونحن نتناول الموضوع علينا بالتالي أن نخرج من ذلك النطاق من التكريس والمتعة حيث يكون الدين، وموضوع وموضع نظر له علي أنه حركة الفكر يكون أمراً مختلفاً علي سبيل المثال عن الأشكال الهندسية في الرياضة وهي مطروحة أمام العقل الذي ينظر فيها. وعلي هذا النحو فحسب فإن العلاقة ـ مهما يكن الأمر ـ علي نحو ما تبدو لأول وهلة عندما لا تزال المعرفة منفصلة عن الجانب الديني وتكون معرفة متناهية. وبالعكس، عندما نمعن النظر أكثر ويصبح واضحاً نجد أن المحتوي كأمر واقع والحاجة واهتمام الفلسفة تمثل شيئاً مشتركاً مع الدين.

إن موضوع الدين وكذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها، (الله) وليس شيئاً غير (الله)، تفسير (الله). إن الفلسفة ليست حكمة عن العالم، بل هي المعرفة بذلك الذي ليس من العالم، إنها ليست معرفة تهتم بالكيان الخارجي أو الوجود التجريبي والحياة، بل هي معرفة ما هو أبدي، ما هو (الله)، وما يصدر عن طبيعته. ولهذا السبب فإن الطبيعة يجب أن تكشف ذاتها وتطورها. لهذا فإن الفلسفة لا تعمل شيئاً سوي أن تفض نفسها وهي تفض الدين، وهي تفض نفسها تفض الدين وتكشفه. ولما كانت الفلسفة منشغلة هكذا بالحقيقة الخالدة التي توجد حسب مقتضاها أو في ذاتها ولذاتها وكما هو الواقع فإنها تتناول جانب (الروح) الفكرة وليست الهوي الفردي والإهتمام الجزئي بهذا الموضوع، إنها من نفس نوع فعالية الدين. والعقل وهو يفكر فلسفياً ينغمر باهتمام جميل في هذا الموضوع ويتخلي عن جزئيته الفردية علي أساس أنه يتخلل في موضوعه وبالطريقة عينها علي نحو ما يفعل الوعي الديني وذلك أن الوعي الديني لا يبحث عن أي شئ خاص به، بل لا يرغب إلا أن ينغمر في هذا المحتوي.

وهكذا يصبح الدين والفلسفة شيئاً واحداً. إن الفلسفة في ذاتها في الواقع عبادة، إنها ديانة. فبالطريقة عينها تتخلي عن الأفكار والآراء لكي

تنشغل (بالله). ومن ثم فإن الفلسفة تتوحد وتتطابق مع الدين، والفرق هو في طريقة فريدة متميزة عن طريقة النظر للأشياء والتي تسمي دينا علي هذا النحو. والشئ المشترك بين الدين والفلسفة هو أنهما دين، وما يميزهما الواحد عن الآخر هو مجرد نوع طريقة الدين التي نجدها في كل منهما. ففي الطريقة المتفردة التي ينشغل بها كلاهما (بالله) يبرز الفرق. وعلي أي حال فهنا فحسب تكمن الصعوبات التي تبدو كبيرة، والتي حتي تعد من الأمور المستحيلة أن تكون الفلسفة بالضرورة واحدة مع الدين. ومن ثم يتولد الشك الذي ينظر بها اللاهوت إلي الفلسفة وتكون وجهة النظر التطاحنية للفلسفة والدين. ووفق هذه النظرة التطاحنية (وعلي هذا ينظر اللاهوت) فإن الفلسفة تبدو وهي تشتغل علي الدين بشكل جارح ومدمر وتسلبه طابعه المقدس والطريقة التي تشغل نفسها (بالله) تبدو مختلفة تماماً عن الدين. وهنا ـ إذن ـ يوجد التعارض والتناقضات القديمة عينها التي ظهرت عند اليونانيين. فبين ذلك الشعر الديمقراطي الحر للأثينيين جري حرق الكتابات الفلسفية وحكم علي سقراط بالموت، والآن علي أي حال فإن هذا التعارض يؤخذ علي أنه حقيقة معترف بها أكثر من الإقرار بوحدة الدين والفلسفة التي تتأكد.

وعلي أي حال فرغم قدم هذا التعارض فإن إرتباط الفلسفة والدين له نفس القدم فمن قبل عند الفيتاغوريين المحدثين والأفلاطونيين المحدثين الذين كانوا لا يزالون في العالم الوثني نجد أن آلهة الشعب لم تكن آلهة التخيل، بل أصبحت آلهة الفكر. وهذا الإرتباط له مكانة أيضاً بين الأكثر روعة من آباء الكنيسة الذين اتخذوا وهم في حياتهم الدينية موقفاً عقلياً جوهرياً بقدر ما أنهم انطلقوا من افتراض يذهب إلي أن اللاهوت هو الدين مرتبط بالفكر الواعي والفهم. وبفضل ثقافتهم الفلسفية تدين الكنيسة المسيحية للبدايات الأولي لمحتوي العقيدة المسيحية.

وهذه الوحدة للدين والفلسفة تواصلت إلي مدي أكبر لا يزال في العصور الوسطي. فلم يعد هناك إلا إعتقاد ضئيل بأن المعرفة التي تبحث عن الفهم مضرّة للإيمان، بل لقد جري الإعتقاد بأنها جوهرية للتطور الأبعد للإيمان نفسه. وانطلاقاً من الفلسفة جاء أولئك الرجال العظام مثل القديس أنسلم وأبيلار وقد طوروا الخصائص الجوهرية للإيمان.

والمعرفة وهي تبني عالمها لذاتها دون الرجوع إلي الدين لم تمتلك إلا المحتويات المتناهية فحسب، ولكن لما كانت قدتطورت إلي الفلسفة الحقة فإن لها المحتوي نفسه الذي للدين.

وإذا بحثنا مؤقتاً عن الفرق بين الدين والفلسفة كما يبدو في هذه الوحدة للمحتوي فإننا نجد أنه يتخذ الشكل التالي :

١ ـ إن الفلسفة التأملية هي الوعي بالفكرة حتي أن كل شئ يجري استيعابه كفكرة، وعلي أي حال فإن الفكرة هي (الحقيقة) في الفكر وليس في مجرد التأمل الحسي أو في التصور العادي. إن (الحقيقة) باعتبارها الفكر حتي تطرحها علي نحو أكثر دقة تعني أنها شئ عيني مطروح كانقسام في ذاته، وعلي نحو في الحقيقة هو أن الجانبين لما هو منقسم هما لهما خصائص متعارضة للفكر، وأن (الفكرة العادية) يجب تصورها علي أنها وحدة هذين الجانبين. إن التفكير تأملياً في حل أي شئ حقيقي إلي أجزائه ومعارضة هذه الأجزاء معاً علي نحو حتي أن الفروق تُطرح في تعارض وفق خصائص الفكر ويجري فهم الشئ علي أنه وحدة الاثنين.

وفي الإدراك الحسي أو الفكر التصوري يكون لدينا الشئ أمامنا ككل، وإن تأملنا يميز ويستوعب الجوانب المختلفة ويدرك التنوع فيها ويفيدها. وفي فعل التمييز هذا لا يعود التأمل يحتفظ بإحكام لوحدتها. فأحياناً ينسي الكلية وأحياناً ينسي الفروق، وإذا توفر الجانبان أمامه فإنه مع هذا يفصل الخواص عن الشئ ومن ثم يطرح كليهما حتي أن ما يوجد فيه الإثنان يصبح جانباً ثالثاً مختلفاً عن الشئ وخواصه. وفي حالة الأشياء الآلية التي تبدو في نطاق الخارجية البرانية فإن هذه العلاقة يكون لها موضع وذلك أن الشئ ليس إلا اللبنة غير الحقة للفروق، وصفة الواحدية هي التجميع للتكتلات الخارجية. وعلي أي حال في الشئ الحقيقي الذي ليس مجرد تكتل، ليس تكثيراً متحداً خارجياً، فإن الشئ يكون واحداً رغم أن له خصائص متميزة عنه، وإن التفكير التأملي هو الذي يحصل أولاً علي التقاط للوحدة في مثل هذه الأضداد الشديدة التي هي علي هذا النحو. وفي الحقيقة فإن شغل التفكير التأملي هو استيعاب كل موضوعات الفكر الخالص والطبيعة و (الروح) علي شكل فكر، ومن ثم كوحدة الاختلاف.

٢ - إذن الدين هو في ذاته نقطة انطلاق الوعي بالحقيقة والذي هو في ذاته ولذاته. وعلي هذا هو مراحل (الروح) التي يكون فيها المحتوي التأملي بصفة عامة موضوع الوعي. إن الدين ليس وعياً بهذه الحقيقة أو تلك علي أنها (الكلية)، (الشاملة الإستيعاب) في الخارج حيث لا يوجد شئ علي الإطلاق. إن محتوي وعيه هو علي نحو أكبر (الحقيقة علي نحو كلي) والذي يعيش محتواه أو لذاته والذي يحدد ذاته ولا يتحدد من الخارج. وبينما نجد المتناهي يقتضي (آخر) من أجل تحدديته فإن (الحقيقي) له تحدديته، حدّه، غايته في ذاته، إنه ليس محدوداً من خلال (موضوع) بل (الموضوع) يوجد في ذاته. وهذا هو العنصر التأملي الذي يتأتي للوعي في الدين. إن الحقيقة هي في الحقيقة محتواه في كل مجال آخر ولكن ليس الحقيقة المطلقة الأقصي لأن هذه الحقيقة لا توجد إلا في كلية كاملة للتَشخْصُن أو التحدد وفي حقيقة التحدد في ذاتها ولذاتها وهي ليست تحدداً بسيطاً له مرجعية (لآخر) بل هي تحتوي (الآخر)، الاختلاف في حد ذاته عينه.

٣ - إن الدين بالتالي هو هذا العنصر التأملي في شكل حالة الوعي كما هو الحادث بالفعل، حيث لا تكون الظواهر مجرد صفات بسيطة للفكر، بل تكون ممتلئة عينياً. وهذه اللحظات يمكن ألا تكون سوي لحظة (التفكير)، الكلية الفعالة، الفكر في التعارض، والواقع باعتباره وعياً ذاتياً مباشراً خاصاً. والآن، بينما نجد صرامة هذين الجانبين في الفلسفة تفقد ذاتها من خلال التوفيق في الفكر لأن كلا الجانبين تفكيران وأن الواحد ليس فكراً كلياً خالصاً والآخر له طابع تجريبي وفردي، فإننا نجد الدين وحده هو الذي يصل إلي متعة الوحدة بإعلاء هذين الطرفين الصارمين من هذه الحالة للإنفصال بإعادة ترتيبهما وتجميعهما ثانية. ولكن الدين وهو ينزع شكل الثنائية من الطرفين ويحتل التعارض في عنصر الكلية وهو سيّال ويحمله إلي التوفيق فإنه يظل دائماً لصيقاً بالفكر حتي في شكله وحركته، والفلسفة باعتبارها الفكر الفعال البسيط، والفكر الذي يوحد العناصر المتعارضة قد اقتربت بشدة من الدين. إن تأمل الدين في الفكر نجده قد سما باللحظات المحددة للدين إلي مرتبة الأفكار، والسؤال الآن : كيف يرتبط هذا التأمل للدين في الفكر بصفة عامة بالفلسفة وهو يشكل جزءاً عضوياً في نسقها ؟.

(٢)

علاقة فلسفة الدين بنسق الفلسفة



(١) في الفلسفة نجد أن (الأعلي) يسمي (المطلق)، (الفكرة العادية)، ومن نافلة القول إننا نرتد أكثر هنا إلي الوراء ونقول إن هذا الأعلي كان يسمي في فلسفة فولف [١] (الشئ)، ذلك أنه يعلن نفسه في التو علي أنه تجريد وهو يتطابق تطابقاً غير دقيق بالمرة مع فكرتنا عن (الله). والمطلق في الفلسفة الأكثر حداثة ليس تجريداً كاملاً علي هذا النحو، ومع هذا ليست فيه الدلالة نفسها المتضمنة في مصطلح (الله). ولكي نجعل حتي الفرق واضحاً يجب في المقام الأول أن ننظر فيما تدل عليه كلمة (تدل). إننا عندما نسأل «ماذا يدل عليه هذا أو ذاك ؟» فإننا نتساءل عن نوعين من الأشياء في الواقع، عن الأشياء المتعارضة. في المقام الأول. إننا نسمي ما نفكر فيه المعني، أو الغاية، أو القصد، أو الفكرة البسيطة العادية لهذا التعبير أو ذاك، العمل الفني، فإذا تساءلنا عن طابعه الداخلي فإنه من الضروري أن يكون عن (التفكير) الكامن فيه والذي نريد أن نحرز فكرة عنه. وهكذا عندما نتساءل : «من هو (الله) ؟» ، «ماذا يعني تعبير (الله) ؟» فإن التفكير المتضمن في التعبير هو الذي نريد أن نعرفه، الفكرة التي تمتلكها من قبل. وعلي هذا فإن ما هو معني هنا هو أن علينا أن نحدد الفحوي [٢] وهكذا يترتب علي هذا أن الفحوي هي المعني أو الدلالة، إنها المطلق، طبيعة (الله) علي نحو ما يلتقطها التفكير، المعرفة المنطقية

(١) كريستيان فولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) فيلسوف ألماني معارض للآراء الشكلية والتجريبية. وهو يؤمن بالمبادئ العقلية والخلقية الفطرية ويؤمن بقوة العقل علي عرض الحقائق التي تفلت من الحواس والاستدلال الذي يسترشد بقانون التناقض الذي هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلي الحقيقة.(المترجم)

(٢) الفحوي تعني الفكرة البسيطة العادية وقد تلبست بمحتواها العيني. فتحولت الفكرة البسيطة إلي فحوي ذات مغزي ودلالة. وهذه الكلمة تلعب دوراً كبيراً في كل فلسفة هيجل فهو لا يجري وراء الأوهام المثالية بل يري أن الفكرة تتلبس بمحتواها فتتعين وتصبح فحوي. (المترجم)

لهذا، والذي نرغب في أن نناله. إذن هذه دلالة واحدة للدلالة، وإلي هذا الحد فإن ما نسميه المطلق له معني متوحد مع تعبير (الله).

٢ ـ لكننا نطرح التساؤل ثانياً بمعني ثان بمقتضاه نجد أن عكس هذا هو الذي نبحث عنه. إننا عندما نشرع في شغل أنفسنا بالتفكير بالتحديدات الخالصة وليس بالأفكار الخارجية فربما لا يكون العقل قد شعر بالإشباع، إنه ليس آمناً في سكنه، في هذه الأمور، ويأتي التساؤل: ماذا تدل عليه هذه التحديدات ـ المفكر فيها ـ الخالصة. فعلي سبيل المثال يمكن لكل إنسان أن يفهم لنفسه ما المقصود بمصطلحات الوحدة والموضوعي والذاتي إلي آخره، ومع هذا فقد يحدث تماماً أن الشكل الخاص للفكر هو الذي نسميه وحدة الذاتي والموضوعي، وحدة الواقعي والمثالي، هو الذي لم يجز فهمه. إن المتساءل عنه في مثل هذه الحالة هو المعني بالمعني المضاد الخالص عما كان مطلوباً من قبل. هنا نجد أنه فكرة بسيطة أو تصور تصويري للتحديد المفكر فيه المطلوب، مثال للمحتوي الذي لم يُعط حتي الآن بعد إلا في الفكر. فإذا وجدنا تفكيراً ـ محتوي مما يصعب فهمه فإن الصعوبة تكمن في هذا، هو أننا لا نملك فكرة تصورية له، وعن طريق المثل يصبح واضحاً لنا، فنجد العقل يشعر أولاً بأنه مستريح في مسكنه مع نفسه في هذا المحتوي. وعلي هذا عندما نشرع مع التصور العادي (لله)، فإن فلسفة الدين عليها أن تنظر في دلالته ـ وهذا يعني أنه هو الفكرة، المطلق، الحقيقة الماهوية التي يجري التقاطها في الفكر وفي الفحوي وهذا ما يشترك فيه مع الفلسفة المنطقية، إن الفكرة المنطقية هي (الله) علي نحو ما أن (الله) هو في ذاته ولكننا نجد أن طبيعة (الله) عينها هي التي توجب ألا نجعله متضمناً في ذاته فحسب. إنه من الناحية الجوهرية لذاته، (الروح) المطلق وليس الموجود الذي يستبقي ذاته في الفكر، بل هو أيضاً يُجلي ذاته ويعطي نفسه تموضعاً [٣].

٣ ـ وهكذا في تأمل فكرة (الله) ـ في فلسفة الدين ـ علينا في الوقت نفسه أن نتعامل مع حالة تجليات (الله) أو العرض المطروح أمامنا، إنه بكل بساطة

---

(٣) ، (٤) يقصد هيجل تجلي (الله) في مخلوقاته من حيث أنها هي شواهد ألوهيته وليس أنه حال فيها. (المترجم)

يتجلي، إنه يعرض نفسه لنفسه من خلال مخلوقاته [٤]. هذا هو جانب الوجود المحدد أو وجود (المطلق). وفي فلسفة الدين لدينا - هكذا - المطلق كموضوع، ومهما يكن الأمر فإنه ليس فحسب في شكل الفكر بل أيضاً في شكل التجلي. وهكذا نجد أن الفكرة الكلية يجب تصورها مع المعني العيني الخالص للماهوية بصفة عامة، ويجب النظر إليها من وجهة نظر فعاليتها في إظهار ذاتها، في الظهور، في تكشف ذاتها. فإذا تحدثنا علي نحو مبسط فإننا نقول إن (الله) هو رب العالم الطبيعي.ومملكة (الروح). إنه هو (التناغم) المطلق وهو الذي يوجد هذا التناغم بين العالم الروحي والعالم الطبيعي ويواصل هذا التناغم. وهنا نجد أنه لا الفكر ولا الفحوي ولا تجليهما - الكيان المحدد للوجود - بالشئ المطلوب. وهذا الجانب الذي يعرضه الوجود المحدد هو نفسه - مهما يكن الأمر - هو الذي يجب التقاطه ثانية في الفكر نظراً لأننا هنا في نطاق الفلسفة.

والفلسفة لكي تبدأ عليها أن تتأمل (المطلق) باعتباره (الفكرة البسيطة) المنطقية، (الفكرة العادية) كما هي في الفكر، في المظهر الذي فيه يتشكل محتواها بالأشكال الخاصة للفكر. زيادة علي ذلك فإن الفلسفة تعرض (المطلق) في نشاطه، في إبداعاته. وهذه هي الطريقة التي بها يصبح المطلق محسوساً به أو يكون (لذاته)، إنه يصبح (الروح)، ومن ثم فإن (الله) يكون بالإدراك ثمرة الفلسفة. وعلي أي حال يتضح أن هذه ليست مجرد ثمرة بل هي كيان يخلق نفسه علي نحو أبدي وهو الذي يسبق وجوده وجود كل شئ آخر، وأحادية الثمرة المترتبة تلغي وتستوعب في الثمرة المترتبة ذاتها.

إن الطبيعة و (الروح) المتناهية وعالم الوعي وعالم العقل وعالم الإرادة هي تجليات (للفكرة) الإلهية، لكنها أشكال محددة، أحوال خاصة لتجلي (الفكرة) أشكال تكون (الفكرة) فيها قد نفذت إلي ذاتها، حتي تكون (روحا) مطلقة.

وعلي أي حال في فلسفة الدين نحن لا نتأمل ضمنياً (الفكرة العادية) المنطقية الموجودة فحسب، في طابعها المحدد كفكر خالص، ولا في تلك التحديدات المتناهية حيث أن حالة ظهورها هي ظهور متناه، ولكن باعتبارها في ذاتها أو ضمنياً في الفكر. وفي الوقت نفسه وهي تظهر تجلي ذاتها ومن ثم تجليها في تجل لامتناه (كروح) والتي تعكس ذاتها في ذاتها، لأن (الروح)

التي لا تظهر لا (تكون) موجودة. وفي هذه الخاصية للظهور نجد أن الظهور (المتناهي) هو أيضاً متضمن - أي عالم الطبيعة وعالم الروح المتناهي - لكن (الروح) تعد قوة أو دافعاً محركاً لهذه العوالم حيث أن الروح تنتجها من ذاتها ومن خلالها تظهر ذاتها.

هذا - إذن - وضع فلسفة الدين في علاقتها بالأجزاء الأخري من الفلسفة وعن الأجزاء الأخري للبحث الفلسفي نجني ثمرة وهي أننا نبحث في طبيعة (الله)، وهنا فإن هذه (النهاية) هي (البداية) (٥) وتصبح (موضوعنا) الخاص (كفكرة) عينية بسيطة بتجلياتها اللامتناهية، وهذه الخاصية ترتبط بمحتوي فلسفة الدين. إننا نظر إلي هذا المحتوي علي أي حال من وجهة نظر الفكر العقلاني، وهذا يخص الشكل، ويدفعنا إلي النظر في وضع فلسفة الدين بالنسبة للدين كما يبدو الدين في شكل ديانة وضعية.

---

(٥) الله في الإسلام هو الأول والآخر. ويبدو أن هيجل يكاد يقترب من هذا المعني خاصة وأنه يري أن الفلسفة لا شأن لها بالعالم بل شأنها الوحيد هو الله والذي هو روح. (المترجم)

(٣)

علاقة فلسفة الدين بالدين الوضعي



من المعروف تماماً أن إيمان (الكنيسة) وخاصة (الكنيسة البروتستنتانية) قد اتخذ له شكلاً ثابتاً كنسق من العقيدة. وهذا المحتوي قد جري تقبله بشكل شامل علي أنه الحقيقة، وبالنسبة لوصف ماهية (الله) وماهية الإنسان في علاقته (بالله) كان هذا يسمي (العقيدة) أي بالمعني الذاتي وهو ما جري الاعتقاد به. ومن الناحية الموضوعية هو ما يجب أن يعرف كمحتوي في (الكنيسة المسيحية) وما كشف به (الله) عن ماهيته. والآن فإن هذا المحتوي كمعتقد مؤسس كلي الشمول قد وُضع جزئياً في الرمز البابوي أو قانون الإيمان المسيحي المنسوب إلي الرسل الإثني عشر. وجزئياً في الكتب الرمزية المتأخرة وزيادة علي ذلك في (الكنيسة البروتستنتانية) نجد الإنجيل وقد جري تشخيصه دائماً علي أنه الأساس الماهوي للعقيدة.

(١) وعلي هذا في استيعاب وتحديد محتوي العقيدة فإن تأثير العقل «كَحِجَاج» جعل الناس يشعرون بها وفي الحقيقة أولا كان الأمر علي هذا النحو حتي أن المحتوي العقائدي و (الإنجيلي) كأساسه الوضعي كانا علي أن يظلا بلا تعرض للتساؤل، وكان علي الفكر أن يقتصر علي أن يتناول أفكار الإنجيل.

إن الفهم باعتباره (تفسيرات) وليس كأمر واقعي قد أسس من ذي قبل آراءه وأفكاره لذاته، ثم جري توجيه الانتباه نحو ملاحظة كيف أن كلمات (الكتاب المقدس) يمكن تفسيرها استناداً إلي هذه الأمور. إن كلمات (الإنجيل) هي إقرار بالحقيقة التي هي ليست نسقية، إنها (المسيحية) كما تبدو في البداية، إنها (الروح) التي تستوعب المحتوي والتي تفضي معناها. وهذا التفسير قد تآزر مع العقل، والنتيجة هي أن ما يسمي لاهوت العقل قد ظهر الآن إلي حيز الوجود والذي دخل في تعارض مع النسق المعتقدي (للكنيسة) من جهة من جراء هذا اللاهوت نفسه، ومن جهة أخري بالنسق المعتقدي الذي تعارضه. وفي الوقت نفسه فإن التفسير يستولي علي الكلمة المكتوبة ويتظاهر فحسب بأنه يركز علي فهم الكلمة وأنه يرغب في أن يظل

مخلصاً لهذا.

ولكن ما إذا كان من الأمور الأساسية إنقاذ الظواهر أم أنه من المهم حقاً وبصراحة أن (الإنجيل) قد اعتبر الأساس فإنه أمر مغروس في الطبيعة ذاتها لأي تفسير يذهب إلى أن الفكر يجب أن تكون أجزاؤه فيه. إن الفكر صراحة يحتوي علي المقولات والمبادئ والمقدمات التي يجب أن يجعل تأثيرها مما هو مستشعر به في عمل التفسير. فإذا لم يكن التفسير مجرد شرح للكلمات بل هو تفسير للمعني فإن أفكار المفسر يجب بالضرورة أن توضع في كلمات تشكل الأساس. إنه مجرد التفسير الحرفي للكلمة لا يستطيع إلا أن يرقي إلي هذا فقط، وبالنسبة للكلمة الواحدة فإنه يجري إحلال امتداد مشترك في المعني، ولكن في مسار التغير فإن المزيد من مقولات التفكير ترتبط به. وذلك أن التطور هو تقدم في مزيد من الأفكار. في المظهر نجد أن المعني هو ما نلتزم به ولكن في الواقع نجد أن المزيد من الأفكار تتطور. والتعليقات علي (الإنجيل) لا تجعلنا نتعرف بشكل أكبر علي محتوي الكتب المقدسة علي نحو ما هو الأمر بالنسبة للطريقة التي بها يجري تصور الأشياء في العصر الذي كتبت فيه. وفي الحقيقة إن المعني الذي هو محتوي في الكلمات هو المفروض أن يجري طرحه. وإن طرح المعني علي أي حال يعني إحضار المعني في الوعي في نطاق الأفكار، وهذه الأفكار التي تتخذ طابعاً محدداً في أي موضع آخر ثم تؤكد تأثيرها في عرض المعني مفروض أن تكون محتواه في الكلمات. والأمر هكذا حتي في عرض النسق الفلسفي الذي سبق أن تطور علي نحو مكتمل وعلي سبيل المثال عند أفلاطون أو أرسطو، حتي أن العرض يتخذ شكلاً مختلفاً وفق النوع المحدد للفكرة التي يتخذها الآخرون - هكذا - لعرضها نجد أنهم قد شكلوا أنفسهم من ذي قبل. وعلي هذا فإن أشد المعاني تناقضاً قد جري عرضه بمبالغة من خلال (اللاهوت) المستخلص من (الكتب المقدسة) ومن ثم فإن (الكتاب المقدس المسيحي) يصبح سهل الانقياد. وكل الهرطقات الشائعة مع الكنيسة تستعين بالكتب المقدسة السماوية.

(٢) إن (لاهوت العقل) الذي ظهر إلي حيز الوجود علي أي حال لم يقصر نفسه علي أنه مجرد تفسير بجعل (الإنجيل) أساسه، بل إنه في طابعه علي أنه معرفة عقلية حرة يفترض علاقة محددة بالدين ومحتواة فيه بصفة عامة.

وفي هذه العلاقة العامة الأكبر فإن تناول الموضوع والنتيجة يمكن ألا يرتقيا إلي مرتبة أكبر من أن يتملك المرء بمثل هذه المعرفة - ما في الدين - كل ماله طابع محدد. وذلك أن المعتقد الخاص (بالله) يتوجه إلي ذلك الذي له قبس من خواص الله وصفاته وأفعاله. مثل هذه المعرفة تمتلك المحتوي وتجعله يظهر علي أنه يمت إليها. والمعرفة - من جهة - تتصور (اللامتناهي) علي أنه شئ له طابع محدد، علي أنه لا متناهٍ (تجريدي)، ثم من جهة أخري نجد أن كل الصفات الخاصة غير ملائمة لذلك (اللامتناهي). وبمثل هذه الحالة من الشروع فإن المحتوي الديني يتبدد ويتناقص الموضوع المطلق إلي حد المسغبة التامة. وإن المتناهي والمحدد الذي جذبته هذه المعرفة إلي مجالها يشيران في الحقيقة إلي (ما وراء) علي أنهما يوجدان من أجله، ولكن حتي هذا (الما وراء) يجري تصوره من خلاله في حالة (متناهية) علي أنه (موجود) فائق مجرد ليست له أي خصائص علي الإطلاق. و(التنوير) - والذي هو ذلك التحقق للمعرفة المتناهية الموصوفة في التو - يميل إلي وضع (الله) عالياً جداً عندما يتحدث (عنه) علي أنه اللامتناهي، والذي تكون كل الصفات بالنسبة له غير ملائمة، وليست إلا التشبيهات المجسمة غير المبررة وعلي أيٍّ فإننا نجد أن هذه المعرفة وهي تتصور (الله) علي أنه الموجود الأعلي قد (جعلته) ضحلاً وأجوف وفقيراً.

(٣) فإذا بدا الأمر الآن كما لو كانت فلسفة الدين تستقر علي الأساس نفسه لهذا (اللاهوت الخاص بالعقل) أو (لاهوت التنوير) وبالتالي في نفس حال التعارض لمحتوي الدين، فإن المزيد من التأمل يظهر أن هذا هو مجرد مظهر للتشابه الذي يتلاشي تدريجياً أثناء البحث.

أ - لقد جري تصور (الله) من خلال هذه الطريقة العقلانية للنظر إلي الدين والتي ليست إلا ميتافيزيقا تجريدية للفهم كتجريد هو مثالية جوفاء والتي مقابلها ينتصب المتناهي بطريقة خارجية. وهنا أيضاً - من هذه الوجهة للنظر - تتشكل الأخلاقيات كعلم خاص، كمعرفة بما يمت إلي الموضوع الفعلي بالنظر إلي الأفعال وأشكال السلوك العامة. وحقيقة علاقة الإنسان (بالله) والتي تمثل جانباً قد شغلت وضعاً منفصلاً ومستقلاً. إن العقل المفكر - بالعكس - الذي لا يعود مجرداً ولكن الذي ينطلق من الإيمان بالإنسان فيما

يتعلق بعظمة روحه والذي يسلك بشجاعة الحق والحرية يلتقط الحقيقة كشئ (عيني)، كامتلاء للمحتوي، (كتمثل مثالي) وفيه نجد التحدد ـ المتناهي ـ محتوي علي أنه لحظة. لهذا فإن (الله) بالنسبة للعقل المفكر ليس خواء بل هو (الروح)، وهذه الخاصية (للروح) لا تظل بالنسبة لها مجرد كلمة فحسب، أو خاصية مصطنعة، بل بالعكس، نجد أن طبيعة (الروح) أنها تفض نفسها بالنسبة للفكر العقلاني طالما أنها تستوعب الله جوهرياً .... وإذا كنا نتصور (الله) علي أنه (روح) إذن فإن هذا التصور يشمل الجانب (الذاتي) في حد ذاته. وفلسفة الدين لما كانت هي تأمل الدين بالفكر فإنها تجمع مرة أخري المحتوي المحدد للدين في كليته.

ب ـ وعلي أي حال بالنسبة إلي ذلك الشكل من التأمل في الفكر والذي يلتحم بكلمات الكتاب المقدس المسيحي ويؤكد أنه يؤكدها بمساعدة العقل، فإنه في المظهر فقط تقوم فلسفة الدين علي الأساس نفسه معه. لأن هذا النوع من التأمل بقوته المهيمنة الذاتية يطرح حججه (هو) علي أنها أساس العقيدة (المسيحية)، ورغم أنه لا يزال يترك الكلمات (الإنجيلية) قائمة فإننا مع هذا نجد أن المعني الخاص يظل علي أنه التحدد المبدئي، ومن ثم فإن هذه الحقيقة (الإنجيلية) المفترضة يجب أن تخضع ذاتها لهذا. وعلى هذا نجد أن هذا الحجاج (يستبقي) فروضه ويتحرك داخل علاقات (الفهم) التي تمت إلي (التأمل) دون أن تخضعها للنقد. غير أن (فلسفة الدين) باعتبارها المعرفة العقلية معارضة لتعسف هذه السيرورة الحجاجية وهي (عقل ما هو كلي) الذي يضغط من أجل الوصول إلي الوحدة.

وعلي هذا فإن الفلسفة هي أبعد ما تكون تماماً عن أنها الطريق الصاعد العام الذي يتحرك عليه (لاهوت العقل) وهذه السيرورة الحجاجية التفسيرية، والحقيقة هي بالأحري هذه الإتجاهات أساساً التي تعارض هذا وتسعي إلي إخضاعها للشك. إنها تحتج ضد الفلسفة ولكنها لتحتفظ لنفسها بتعسف سيرورتها الحجاجية. إن الفلسفة تُسمي شيئاً خاصاً وفريداً، رغم أنها ليست شيئاً آخر سوي الفكر العقلاني الكلي حقاً. إن الفلسفة تعد شيئاً شبحياً لا تعرف عنه شيئاً، وبالنسبة لها يوجد شئ غريب، لكن بالنسبة لهذا الفكر لا يظهر سوي أن هؤلاء اللاهوتيين العقلانيين يجدون الفلسفة أكثر إقناعاً للإبقاء

علي تأملاتهم المتعسفة غير المنظمة، والتي لا تلحق بها الفلسفة أي صدمة. إذن إذا كان هؤلاء اللاهوتيون الذين يشغلون أنفسهم بالحجج في التفسير ويرجعون إلي (الإنجيل) فيما يتعلق بكل مخاوفهم، عندما ينكرون - ضد الفلسفة - إمكانية المعرفة قد دفعوا المسائل إلى زقاق وقد حطوا كثيراً من قدر (الإنجيل) حتي إذا كانت الحقيقة علي النحو الذي يقولونه عنها وإذا كان إستناداً إلي النسق الحق (للإنجيل) أنه لا يمكن معرفة طبيعة (الله) فإننا سنجد (الروح) مرغمة إلي التطلع إلي مصدر آخر لكي تحرز مثل هذه الحقيقة باعتبارها جوهرية أو حافلة بالمحتوي.

(٣) لهذا لا تستطيع (فلسفة الدين) وفق طريقة ميتافيزيقا الفهم وتفسير الاستدلالات أن تضع نفسها في تعارض مع الديانة الوضعية، وبالنسبة لعقيدة (الكنيسة) وهي لا تزال تحتفظ بمحتواها، بل بالعكس، سيصبح واضحاً لما يبدو أولاً أنه يتم. وفي الحقيقة إن إعادة تأسيس عقائد (الكنيسة) وقد تناقصت للحد الأدني من جراء (الفهم) هي حقاً شغل الفلسفة وأنها تُشجب بما يسمي (لاهوت العقل) والذي هو مجرد (لاهوت الفهم) باعتباره تعمية العقل، وذلك لا شئ سوي المحتوي الحق الذي تتملكه. إن مخاوف (الفهم) وكراهيته للفلسفة تنشأ من شعور بالاستيعاب، قائم علي حقيقة أنها تتصور كيف تحمل عمل الفلسفة ثانية سيرورتها التأملية إلي أساسها أي إلي ما هو إيماني حيث تختفي فيه، ومع هذا فإن تلك الفلسفة تصل إلي محتوي، وإلي معرفة بطبيعة (الله) بعد أن يبدو كل المحتوي وقد تخلي عن هذا من قبل. إن كل محتوي يبدو أمام هذا النزوع السالبي طمسا للعقل، وكل رغبته هو المواصلة في ذلك العماء الليلي الذي نسميه استنارة، ومن ثم فإن أشعة نور المعرفة يجب أن تعد بالضرورة معادية من جانبها.

ويكفي هنا أن نقتصر علي ملاحظة ما يتعلق بالتعارض المفترض بين فلسفة الدين والديانة الوضعية، وأنه لا يمكن أن يوجد نوعان من العقل ونوعان من (الروح)، لا يمكن أن يوجد عقل (إلهي) وعقل إنساني، لا يمكن أن توجد (روح إلهية) وروح إنسانية، تكون (مختلفة اختلافاً مطلقاً). إن العقل الإنساني - وعي إنسان واحد - هو في الحقيقة عقل، إنه ما هو إلهي في الإنسان، (الروح)، وطالما أنها هي (روح الله) فإنها ليست روحاً تجاوز

النجوم، وراء العالم. وبالعكس نجد (الله) حاضراً، كلي الوجود، ويحيا باعتباره (روحا) في كل الأرواح. إن (الله) هو (الله) الحي الذي يتصرف ويعمل. والدين هو نتاج (الروح الإنسانية)، إنه ليس اكتشافاً من جانب الإنسان، بل هو شغل العملية الإلهية والإبداع. والتعبير القائل إن (الله) كعقل يحكم العالم سيكون تعبيراً لا عقلانياً إذا لم تعترض أن هناك إشارة أيضاً إلي الدين وأن (الروح الإلهية) تعمل الشخصية الخاصة والشكل الذي يفترضه الدين. لكن تطور العقل باعتباره كاملاً في الفكر لا يقف معارضاً لهذه (الروح) وبالتالي لا يمكن أن يكون مختلفاً اختلافاً كلياً عن العمل الذي أنتجته (الروح الإلهية) في الدين. وكلّما ترك الإنسان في التفكير عقلياً الشئ الحق أو الواقعة ذاتها فإنها تبقي معه وتنكر خصوصيته ويتصرف كوعي كلي بينما عقله لا يبحث عن خصوصيته بمعني شئ خاص، قل - باعتباره تجسيد هذا العقل والوصول إلي هذه الحالة من التعارض، لأنه أي العقل، هو نفسه الواقعة الجوهرية أو الشئ الجوهري، (الروح)، (الروح الإلهية) والكنيسة ورجال اللاهوت قد يزدرون هذا المدد، أو يخطئون في تناوله عندما تصبح عقيدتهم معقولة، بل إنهم حتي قد يرفضوا جهود الفلسفة بسخرية مزهوة، وإن كانت هذه الجهود ليست موجهة بروح عدائية ضد الدين، بل بالعكس، وقد يستنكرون الحقيقة (المصطنعة) - لكن هذه السخرية لا يعود لها أي نفع وهي في الواقع استرخاء كسول بمجرد أن الحاجة إلي المعرفة العقلانية الحقة والشعور بالتباعد بينها وبين الدين قد بزغا. إن للعقل هنا حقوقه التي لا يعود بأي حال إمكان إنكارها وانتصار المعرفة يكون التوفيق بين الأضداد.

إذن بالرغم من أن الفلسفة كفلسفة للدين مختلفة تماماً عن تلك النزعات الخاصة بالفهم والتي هي في الأعماق معادية للدين والتي لا تودّ بأي حال من الأحوال شيئاً شبحياً كما كانت تبدو كالعادة، ومع هذا حتي في الوقت الراهن لا نزال نري الإيمان المتعارض المطلق بين الفلسفة والدين يشكل شعاراً مبتذلاً في العصر. إن كل تلك المبادئ الخاصة بالوعي الديني قد تطورت في العصر الحالي مهما تتميز أشكالها علي نطاق واسع الواحد عن الآخر، ومع هذا تتفق في هذا : إنها في عداوة مع الفلسفة، وهي تسعي بكل ما في وسعها لمنعها من أن تنشغل بالدين، والعمل الذي هو مطروح الآن أمامنا هو أن ننظر في الفلسفة في علاقتها بهذه (المبادئ الخاصة بالعصر). ومن هذا الاعتبار

للموضوع يمكننا أن نعد أنفسنا ـ بثقة ـ بالنجاح، ويزداد هذا أنه سيتضح كيف في وجود تلك العداوة التي تظهر في وجه الفلسفة مهما تكن الجوانب العديدة التي تأتي منها ـ في الحقيقة إنما تأتي من كل جانب تقريباً من جوانب الوعي في شكله الراهن ـ وأن الوقت مع هذا قد حان والذي تستطيع فيه الفلسفة من جهة بطريقة لا تحامل فيها ومن جهة أخري بطريقة مفصلة وناجحة أن تشغل نفسها بالدين. وذلك أن التعارض يتخذ شكلاً أو آخر من تلك الأشكال الخاصة بالوعي المنقسم الذي تناولناه في السابق. إن هذه الأشكال تشغل من ناحية وجهة نظر ميتافيزيقا (الفهم) والتي يكون (الله) فيها بلا تعين ويكون المحتوي قد تلاشي ومن ناحية أخري من وجهة نظر الشعور والذي بعد فقدان المحتوي المطلق يسحب نفسه إلي الذاتية الجوفاء ولكن في اتفاق مع تلك الميتافيزيقا وصولاً إلي النتيجة التي مفادها إن كل تَشَخصن غير دقيق بالنسبة للمحتوي الخالد ـ وذلك لأن هذا في الحقيقة ليس إلا تجريداً. أو يمكننا حتي أن نري أن توكيدات خصوم الفلسفة لا تحتوي علي شئ سوي ما تحتويه الفلسفة نفسها كمبدأ لها، وأساس مبدئها. وهذا التناقض ألا وهو أن خصوم الفلسفة هم خصوم الدين والذين ينتصر عليهم الدين ومع هذا يملكون ضمنياً مبدأ المعرفة الفلسفية في تأملاتهم له أساس في هذا : هو أنهم يمثلون العنصر التاريخي الذي فيه تشكل الفكر الفلسفي تشكله الكامل.



ثالثاً

علاقة فلسفة الدين بالمبادئ السائدة في الوعي الديني



إذا كانت الفلسفة في أيامنا الراهنة هي موضع عداوة لأنها تنشغل بالدين فإن هذا لا يدهشنا حقاً عندما ننظر في الطابع العام للعصر. إن كل من يحاول أن يتناول معرفة (الله) ويمعن الفكر لاستيعاب طبيعة (الله) يجب أن يتهيأ ليتبين أنه إما أنه لن يكون هناك اهتمام موجه به أو أن الناس سوف يتحوّلون ضده ويتحدون في معارضته.

وكلما تزايدت معرفة الأشياء المتناهية - والتزايد هائل حتي أن مدي العلوم يكاد يكون بلا حدود، وكل محاولات البحث اتسعت إلي حد يجعل الرأي الإستيعابي الشامل مستحيلاً - زاد تقلص مجال معرفة (الله). لقد كان هناك وقت كانت فيه كل المعرفة معرفة بالله. أما عصرنا فهو بالعكس لديه تميز خاص بمعرفة جميع وكل شئ، معرفة العدد اللامتناهي من الموضوعات ولكن لا شئ علي الإطلاق عن (الله). في السابق وجد العقل اهتمامه الأقصي في معرفة (الله) والبحث في طبيعة (الله). لقد كان هذا موجوداً والعقل لم يجد أي راحة ما لم يشغل نفسه (بالله). وعندما لم يستطع أن يشبع هذه الحاجة شعر بتعاسة. إن الصراعات الروحية التي بعثتها معرفة (الله) في الحياة الباطنية كانت هي الذروة التي عرفتها الروح وعاشتها في ذاتها وكانت كل الاهتمامات والمعرفة الأخري تقدر علي نحو بسيط. أما عصرنا فقد أخرس هذه الحاجة بكل ما فيها من أزمات وصراعات، لقد كففنا عن كل هذا وتخلصنا منه. وما قاله تاسيتوس عن الألمان القدماء أنهم كانوا آمنين في ظل (الله) فقد أصبحنا (وظننا أننا) آمنين ونحن ضد (الله).

إن عصرنا لم يعد يحظي باهتمام أنه لا يعرف شيئاً عن (الله)، وإن كان يُظن أن هذا يعد علامة علي ذروة العقل أن يقال إن مثل هذه المعرفة حتي مستحيلة. وما طرحه الدين (المسيحي) علي أنه الوصية المطلقة الكبري «أنتم سوف تعرفون الله» أصبح يعد من الحماقات. يقول المسيح: «كونوا كاملين بمثل ما أن (الله) في السماء كامل». وهذا المطلب النبيل يعد بالنسبة لحكمة عصرنا كلاما أجوف. لقد جعل العصر من (الله) شبحاً لا متناهياً بعيداً كل البعد عنا، وبالطريقة عينها جعل المعرفة الإنسانية شبحاً عقيماً من التناهي أو جعل منها مرآة لا تسقط عليها إلا الظلال، إلا الظواهر. فكيف إذن يتأتي لنا

بعد أن نحترم الوصية ونستوعب معناها عندما تقول لنا : «كونوا كاملين بمثل ما أن (الله) في السماء كامل «حيث أننا لا نعرف شيئاً عن (الواحد الكامل) ومنذ أن اقتصرت معرفتنا وإرادتنا تماماً وكلنا علي المظهر، وإن الحقيقة يجب أن تكون وأن تظل علي نحو مطلق وبشكل شامل شيئاً يجاوز الحاضر ؟ وما يجب أن نسأله بعد أي شئ آخر ستكون له قيمة مما نستوعبه إذا كان (الله) مما لا يمكن استيعابه ؟

هذه النظرة يجب - بالحكم وفق محتواها - أن تعد المرحلة الأخيرة من انحطاط الإنسان حيث أنه في الوقت نفسه هو - وهذا حقيقي - إنما يزداد غطرسة نظراً لأنه يعتقد أنه قد برهن لنفسه أن هذا الانحطاط هو الحالة الممكنة القصوي وأنه مصيره الحق. مثل هذه النظرة - في الحقيقة - متعارضة تماماً مع الطبيعة النبيلة للدين (المسيحي) ففوق هذه النظرة علينا أن نعرف (الله) وطبيعته (هو) ونقدر هذه المعرفة علي أنها شئ هو ذروة كل الأشياء (الانفراق فيما إذا كانت هذه المعرفة إنما يحملها لنا الإيمان أم السلطة، الوعي أم العقل، وهي هنا ليس لها أي أهمية). ولكن رغم أن الأمر علي هذا النحو، ورغم أن هذه النظرة تأتت للتخلي عن شيئين معا : المحتوي الذي يعطيه الوحي للوحي (الإلهي) وما يمت إلي العقل، ولكنها لم تتقلص بعد كل تلساتها المذلة في تلك العجرفة العمياء الملائمة لها من التحول إلي ضد الفلسفة. ومع هذا فإن الفلسفة هي تحرير الروح من هذا الإنحطاط المخجل، والذي أبعد الدين عن مرحلة المعاناة الشديدة عندما تكون عليها أن تعيشها عندما تشغل نقطة الإنطلاق المشار إليها لا نحتاج إلي أن نرقب - بفضول - كيف أن اللاهوتيين بالعكس قد فعلوا كل شئ في وسعهم لاستبعاد ما هو محدد في الدين حتي أنهم (١) دفعوا القصائد إلي الخلف أو روجوا لها علي أنها غير هامة، أو (٢) يعتبرونها مجرد ظواهر لتاريخ ماض. وعندما نتأمل بهذه الطريقة في المظهر الذي يطرحه المحتوي ونري كيف أن هذا المظهر قد أعادت تأسيسه الفلسفة وظلت بمنأي عن الأشكال التدميرية للاهوت فإننا سوف (٣) نتأمل في شكل وجهة النظر تلك وسوف نتبين هنا كيف أن النزوع الذي انطلق من الشكل هو في عداء مع الفلسفة، وأنه جاهل بماهيتها حتي أنه لا يعرف حتي أنها تحتوي في ذاتها المبدأ عينه للفلسفة.

(١)

الفلسفة وعدم الاكتراث السائد بالعقائد المحددة



إذن إذا ما جري لوم الفلسفة في علاقتها بالدين من أن محتوي عقيدة الدين الوضعي المتكشف والأكثر تعبيراً عن الدين المسيحي قد انتقص من قدرها وأن عقائدها تقلب وتُدمر، ومع هذا فإن هذه العقبة يجري استبعادها من الطريق هي واللاهوت الجديد في الواقع. لا توجد إلا عقائد قليلة جداً من النسق الأسبق من الاعترافات (الكنسية) قد بقيت والتي لم تعد لها أي أهمية كانت تُنسب إليها من قبل ولم تعد هناك عقائد أخري قد تأسست. ومن المهم أن يُقنع الإنسان نفسه بالنظر في القيمة الحقيقية المتعلقة الآن بالعقائد الإكليريكية وأنه في العالم الديني قد دخله بصفة عامة عدم اكتراث واسع النطاق يكاد يكون شاملاً شمولاً كلياً تجاه ما كان في السابق يعد عقائد جوهرية للإيمان. ويمكن لأمثلة قليلة أن تبرهن علي هذا.

ولا تزال في الحقيقة هناك مواصلة لجعل المسيح النقطة المحورية للإيمان باعتباره الشفيع والموفق والمخلص، ولكن ما هو معروف عن فعل الكفارة والخلاص قد نال مجرد اهتمام فج للغاية وسيكولوجي، حتي أنه بالرغم من أن الكلمات المهذبة قد جري استبقاؤها فإن الشئ الخالص الذي هو جوهري في العقيدة القديمة (للكنيسة) قد جري محوه.

«إن الطاقة الكبري للشخصية، التمسك الشديد بالاقتناع من أجل ما اعتبره (هو) ليس حياته (هو)» ـ هذه هي المقولات العامة التي من جلالها حطوا بها من شأن (المسيح) وليس في الحقيقة إلي مستوي الحياة اليومية العادية بل إلي ذلك الفعل الإنساني في تصاميمه العامة والخلقية، وإلي مجال خلقي فيه يمكن حتي للوثنيين قبل سقراط أن يدخلوه. وبالرغم من أن (المسيح) هو بالنسبة للكثيرين النقطة المحورية في الإيمان والعبادة بالمعني الأعمق، إلا أن الحياة المسيحية ككل تقصر نفسها علي هذا المنحي من العبادة، والعقائد التي تشكل عبثاً الخاصة بالتثليث وبعث الجسد وكذلك المعجزات في العهدين القديم والجديد قد جري إهمالها باعتبارها من المسائل غير المهمة وفقدت أهميتها. إن الطابع الإلهي (للمسيح) والعقيدة وما هو فريد خاص بالدين (المسيحي) قد جري تنحيته أو جري انتقاصه إلي مرتبة أنه شئ له مجرد طبيعة عامة. وليس فحسب عن طريق (التنوير) أن جري تناول

(المسيحية) علي هذا النحو، بل حتي عن طريق اللاهوتيين الأتقياء أنفسهم. وهؤلاء اللاهوتيون الأتقياء انضموا إلي رجال التنوير في القول إن التثليث قد دخل العقيدة المسيحية علي يد مدرسة الإسكندرية وعلي أيدي الأفلاطونيين الجدد. ولكن حتي لو اقتصر الأمر علي أن آباء الكنيسة قد درسوا الفلسفة اليونانية فإن هذا - في المقام الأول - مسألة ليست لها أهمية عندما تبرز هذا المعتقد، والمسألة الوحيدة هي ما إذا كانت جوهرية وضمنية وحقيقية، ولكن هذه نقطة لم يحدث فيها بحث، ومع هذا فإن ذلك المعتقد هو النغمة الرئيسية في الدين المسيحي.

فإذا أتيحت فرصة لعدد كبير من هؤلاء اللاهوتيين ليضعوا أيديهم علي قلوبهم ويقولون ما إذا كانوا يعدون الإيمان بالتثليث ضرورياً لا استغناء عنه من أجل الخلاص وما إذا كانوا يؤمنون بأن عينة مثل هذا الإيمان يفضي إلي اللَّعن، فإنه لا شك في نوعية الإجابة.

وحتي الكلمات : السعادة الأبدية واللعن الأبدي هي علي نحو لا يمكن به استخدامها في مجتمع حسن، إن مثل هذه التعبيرات تعد كلمات يأنف الإنسان من التلفظ بها. وحتي بالرغم من أن الإنسان لا يرغب في إنكار هذه العقائد فإنه في حالة أنه نوشد بشكل مباشر يجد من الصعوبة بمكان أن يعبر عن نفسه بطريقة إيجابية متعينة.

إن في التعاليم العقائدية لهؤلاء اللاهوتيين سنجد أن العقائد القطعية قد نَحلَت للغاية وتقلصت رغم الحديث عنها بقدر كبير.

وإذا كان علي أي إنسان أن يتناول عدداً من الكتب الدينية أو مجموعات من المواعظ حيث العقائد الأساسية للدين المسيحي مفروض أنها واردة فيها وبُذلت محاولة لغربلة الجزء الأكبر من تلك الكتابات بوعي لكي يجري التأكيد - سواء بنسبة كبيرة من مثل هذه الآداب - علي العقائد الأساسية المسيحية نجدها محتواه وواردة بالمعني الترمتي بدون التباس أو بدون مراوغة، فإنّ الجواب مرة أخري ليس جواباً يعتريه الشك.

ويتضح أن اللاهوتيين أنفسهم - وفقاً للتدريب العام الذي تلقته غالبيتهم - لا ينسبون إلا ذلك الاهتمام الذي سبق لهم أن عزوه إلي المبدأ أو العقائد

الخاصة (بالمسيحية) الإيجابية - عندما كانت هذه العقائد لا تزال تعد على هذا النحو لهذه العقائد عندما احتجبت في عدم تحددية ضبابية. وهكذا إذا كانت الفلسفة تعد دائماً على أنها الخصم لعقائد (الكنيسة) فإن الأمر لا يمكن أن يُعد على هذا النحو الآن، لأن هذه العقائد - التي يبدو أنها تهدد بالتدمير - لم تَعُد تُعد في القناعة العامة مما له أهمية. إن جانباً كبيراً من الخطر الذي يهدد الفلسفة من هذا الجانب عندما تنظر هذه العقائد لكي تستوعبها يجب استبعادها على هذا النحو، ومن ثم يمكن للفلسفة أن تحدد وجهة نظر ليس فيها إعاقة أكبر بالنسبة للعقائد التي غرقت على هذا النحو في اهتمام اللاهوتيين أنفسهم.



(٢)

التناول التاريخي للعقائد



وعلي أي حال فإن الإشارة الأقوي إلي أن أهمية هذه العقائد قد انهارت يجب إدراكها في حقيقة أنه يجري تناول هذه العقائد أساساً بطريقة تاريخية، وتعد في صور القناعات التي تمت (للآخرين) كأمور تهم التاريخ والتي لا تسري في عقولنا علي هذا النحو والتي لا تهم احتياجات روحنا. إن الاهتمام الحقيقي هنا هو استخلاص كيف أن المسألة تقوم بعيداً علي نحو اهتمام الآخرين وما هو الجزء الذي لعبه الآخرون وما هي المراكز في هذا لأصل العرض ومظهر العقيدة. والمسألة المتعلقة بماهية قناعة الإنسان الشخصية لا توجد إلا علي شكل دهشة. والحالة المطلقة لأصل هذه العقائد من أعماق (الروح) وكذلك الضرورة الحقيقية التي لديها بالنسبة لأرواحنا (نحن) أيضاً تنحل من جهة بهذا التناول التاريخي وهي تحمل الكثير من الحماسة والمعرفة الواسعة للتحميل علي هذه العقائد، وعلي أي ليس الأمر متعلقاً بجوهرها الماهوي الذي تنشغل به، بل بتخارجات المجادلات بشأنها، وبالعواطف التي تجمعت حول هذه الحالة الخارجية لأصل الحقيقة. وهكذا فإن (اللاهوت) بفصلها ينحط إلي مرتبة دنيا بشكل كاف. فإذا كانت المعرفة الفلسفية للدين يجري تصورها علي أنها شئ لا يتم الوصول إليه إلا تاريخياً إذن علينا أن ننظر في اللاهوتيين الذين أوجدوها عند هذا الحد مثل الكتبة في متجر، عليهم فقط أن يحسبوا ثروة الغرباء وهم لا يعملون إلا للآخرين دون أن يحصلوا علي أي ملكية لأنفسهم. وهم في الحقيقة يحصلون بالفعل علي مرتب، ولكن عليهم فقط أن يخدموا ويسجلوا ما هو ملك الآخرين. واللاهوت هو من هذا النوع لم يعد له مكان علي الإطلاق في مجال الفكر، لم يعد له شأن بالفكر اللامتناهي في ذاته ولذاته، بل له شأن فحسب به كواقعة متناهية، كرأي، كفكر عادي وهكذا. إن التاريخ ينشغل بالحقائق التي (كانت) حقائق - أي بالنسبة للآخرين لا ما يكون ملك هؤلاء الذين انشغلوا بها. وبالمحتوي الحق وبمعرفة (الله) فإن أمثال هؤلاء اللاهوتيين لا شأن لهم. وهم لا يعرفون إلا القليل عن (الله) علي نحو ما يري الأعمي لوحة فنية رغم أن يمسك بالإطار. إنهم لا يعرفون إلا كيف أن عقيدة ما قد ظهرت علي يد هذا المجلس الكنسي أو ذاك، والأسس

التي يقدمها هؤلاء لمثل هذا المجلس أو ذاك هو لترسيخ المعتقد، وكيف أن هذا الرأي أو ذاك هو الذي قد هيمن. وفي كل هذا نجد أن الدين في الحقيقة هو المطروح للتساؤل، ومع هذا فليس الدين نفسه هو الذي يتأتي هنا ليكون موضع النظر. لقد قيل لنا الكثير عن تاريخ الفنان المصور للوحة ومصير اللوحة نفسها وثمنها في الأوقات المختلفة وفي أيدي من وقعت، ولكن لا يُسمح لنا إطلاقاً أن نري أي شئ من اللوحة نفسها.

وعلي أي حال فإن من الجوهري في الفلسفة والدين أن (الروح) يجب هي (نفسها) أن تدخل باهتمام وارد في العلاقة الباطنية، ولا يجب أن ننشغل فحسب بشئ خارجي عنها، بل يجب أن نرسم محتواها مما هو ماهوي، ويجب أن تنظر إلي نفسها علي أنها جديرة بمثل هذه المعرفة وذلك لأنه هنا مع قيمة (روح) الإنسان (نفسها) فإنه هو المهم وهو ليس حراً بتواضع أن يظل خارجياً وأن يتجول وهو علي مسافة بعيدة.

(٣)

الفلسفة والمعرفة المباشرة



نتيجة فرا غ نقطة الإنطلاق التي إنتهينا في التو من تناولها يجب أن يبدو الأمر كما لو أننا لم نذكر إلا التوبيخات التي ألقتها علي الفلسفة لكي تعلن جهرة موقفها ضد مثل هذه الوجهة من النظر، ويبدو أن هدفنا الذي لا نتقاعس عنه هو أن نفعل عكس ذلك الذي نأخذ به علي أنه ذروة كل الأهداف - ألا وهو معرفة (الله). ومع هذا فإن نقطة الانطلاق هذه لها مظهر يمت إلي شكلها والذي فيه يجب أن يكون لها حقاً اهتمام عقلاني من أجلنا، ومن هذا المظهر فإن الموقف الحديث للاهوت أكثر ملاءمة للفلسفة فمع الفكرة الذاهبة إلي أن كل التحدد الموضوعي يتجمع في داخلية الذاتية، القناعة بأن (الله) يمنح الوعي بطريقة غير مباشرة للإنسان، وأن الدين قائم في هذا فحسب، وأن الإنسان لديه معرفة مباشرة (بالله). وهذه المعرفة المباشرة تسمي العقل، وأيضاً تسمي الإيمان، ولكن بمعني مغاير غير الذي تفهم به (الكنيسة) الإيمان. إن كل المعرفة، كل القناعة، كل التقوي عندما يُنظر إليها من وجهة النظر التي نعتنقها قائم علي مبدأ هو أنه في (الروح) كروح فإن الوعي (بالله) يوجد مباشرة مع الوعي بذاته.

(١) هذه العبارة، وهي مأخوذة بمعني مباشر علي أنها لا تتضمن أي موقف إشكالي يُحمل إلي الفلسفة وينتقل إلي الواحد الذي لا يحتاج إلي أي برهان ولا يحتاج لأي تأكيد. هذه الفكرة الكلية التي هي الآن مسألة افتراض تحتوي هذا المبدأ الماهوي - ألا وهو أن المحتوي الديني الأقصي يظهر نفسه في (الروح) نفسها، وأن (الروح) تُجلي نفسها في (الروح)، وفي الحقيقة (في هذه الخاصة المتعلقة بروحي)، وهذا الإيمان له مصدره، له جذره في أعمق وجودي الشخصي، وهذا هو ما يشكل أقصي خصوصية لي، وهو علي هذا النحو لا ينفصل عن الوعي (بالروح) الخالصة.

وطالما أن هذه المعرفة توجد مباشرة في نفسي، فإن كل سلطة خارجية، كل دليل خارجي يجري تنحيته جانباً، وما له قيمة بالنسبة لي يجب أن يترك تحققه في روحي أنا، ولكي يمكني أن أعتقد يجب أن يكون لدي شاهد علي

روحي. وقد يتأتي لي هذا من الخارج، لكن أي أصل خارجي علي هذا النحو هو مسألة عدم اكتراث، فإذا أريد له أن يكون صادقاً فإن هذا الصدق يستطيع فحسب أن يتأسس علي أساس الحقيقة كلها، في (مشاهدة الروح).

وهذا المبدأ هو المبدأ البسيط للمعرفة الفلسفية ذاتها، والفلسفة هي أبعد ما تكون عن رفضه حتي أنها تشكل فيه الخاصية الأساسية بنفسها. ولما كان مطلوب النظر إليه علي أنه كسب، نوع من الظرف السعيد فإن هذه المبادئ الأساسية للفلسفة تعيش حتي في تصورات شعبية عامة، وتصبح فروضاً عامة. وبهذه الطريقة يمكن للمبدأ الفلسفي أن يتوقع أن يكتسب بمزيد من السهولة القبول العام من جانب المتعلمين. ونتيجة لهذا الوضع العام لروح عصرنا فإن الفلسفة لم تكتسب إلا وضعاً مفضلاً علي نحو خارجي ـ بالنسبة لما هو خارجي هي لا تهتم به إطلاقاً، وبأقل شئ حيث تكون وتجد اهتماماً فعالاً منه، تتخذ شكل مؤسسة من مؤسسات (الدولة) ـ ولكن تحظي بالقبول باطنياً لأن مبدأها يوجد من قبل في العقول وفي قلوب الناس كفرض، لأن الفلسفة لها ما هو مشترك مع شكل الثقافة المشار إليها من العقل يعد ذلك الجزء من (الروح) والذي فيه يتجلي الله للإنسان.

(٢) لكن مبدأ المعرفة المباشرة لا يقنع بهذا التحدد البسيط، بهذا المحتوي الطبيعي والأصيل، إنها لا تكتفي بالتعبير عن ذاتها بشكل إيجابي، بل تتخذ موقفا إشكالياً مباشراً للمعرفة الفلسفية وتشن هجماتها بصفة خاصة ضد المعرفة الفلسفية وفهم (الله). إنها لا تكتفي بتعليم أن علينا أن نؤمن وأن نعرف بطريقة مباشرة ولا تكتفي بأن الوعي (بالله) مرتبط بالوعي بالنفس، بل إن العلاقة (بالله) ليس إلا (فقط) وعياً مباشراً. إن مباشرة العلاقة يجري تناولها علي أنها تستبعد الخاصية الأخري للتوسطية، والفلسفة لما كانت معرفة توسطية يقال إنها ليست إلا معرفة محددة بما هو متناه.

وهكذا فإن هذه المعرفة في مباشرتها عليها ألا تبتعد أكثر من هذا، وهي أننا نعرف أن (الله) موجود، ولكن ليست ماهيته (هو)، إن المحتوي وشغل فكرة (الله) يجري سلبهما وبالمعرفة الفلسفية أو العرفان لا نعني فحسب أننا نعرف أن شيئاً ما يوجد، بل نعرف أيضاً ماهيته، ولكي نعرف ماهيته ليس أن نعرفه إلي حد تملك معرفة محددة، يقين بماهيته، ولكن أكثر من هذا فإن هذه

المعرفة يجب أن ترتبط بخصائصها، بمحتواها، ويجب أن تكون كاملة وتامة ومعرفة مبرهن عليها حيث أن العلاقة الضرورية لهذه الخصائص هي مسألة معرفة.

فإذا بحثنا بدقة أكبر عما هو متضمن في تأكيد المعرفة المباشرة فإننا نتبين أن الأمر يعني أن الوعي هكذا يربط نفسه بمحتواه أو يكون ذاته وهذا المحتوي ـ (الله) ـ لا ينفصلان. إن هذه العلاقة، في الواقع ـ معرفة (الله) ـ هذه اللا انفصالية للوعي عن هذا المحتوي وهو ما نسميه الدين. وعلي أي حال، زيادة علي ذلك، إن من ماهية هذا التأكيد أن علينا أن نقصر أنفسنا علي النظر في الدين كدين، ونحافظ بدقة علي النظر في العلاقة (بالله)، وألا نشرع في معرفة (الله) أي المحتوي الإلهي الماهوي في ذاته.

زيادة علي ذلك، فبهذا المعني نقرر أننا لا نعرف إلا فقط علاقتنا (بالله) وليس ما هية (الله نفسه)، وإن علاقتنا وحدها (بالله) هي التي تنبثق فيما يسمي بصفة عامة الدين. وهكذا يحدث أنه في الوقت الراهن لا نسمع إلا الحديث عن الدين فقط ولا نجد ذلك البحث يتم بالنسبة لطبيعة (الله)، ماهيته (هو) في (نفسه)، وكيف يجب أن تتحدد طبيعة (الله). إن (الله) باعتباره (الله) لا يمكن حتي أن يكون موضوع التفكير، إن المعرفة لا تحدث عن ذلك الموضوع، ولا تعرض صفات مميزة فيه (هو) حتي تجعل من الممكن أنه (هو نفسه) يجب إدراكه علي أنه يكون علاقة هذه الصفات وكعلاقة في (نفسه). إن (الله) ليس أمامنا كموضوع للمعرفة، بل هي علاقتنا وحدها (بالله)، علاقتنا به (هو)، وبينما أصبحت المناقشات عن طبيعة (الله) أقل وازدادت قلة فإن الشئ الوحيد المطلوب الآن من الإنسان هو أن يكون متديِّناً، عليه أن يصمد بالدين. ويقال لنا إنه لا ينبغي علينا أن نشرع أبعد من هذا للحصول علي معرفة عن أي محتوي إلهي.

(٣) وعلي أي حال إذا نحن استخرجنا ما هو مغروس في مبدأ المعرفة المباشرة أي ما يتأكد مباشرة فيه فإننا نجد أنه هذا بالضبط : إن (الله) يجري الحديث عنه في علاقة بالوعي علي نحو يجعل هذه العلاقة شيئاً غير منفصل أو بكلمات أخري هي أننا يجب بالضرورة أن نتأملهما (معاً). وهذا يتضمن في المقام الأول التفرقة الجوهرية التي يحتويها تصور الدين، فمن

جـهـة يوجـد الوعي الذاتي ومن جـهـة أخـري يجـري إدراك (الله) علـي أنه (موضوع) في (نفسه) أو ضـمنياً. وعلي أي حال في الوقت نفسه يتقرر أنه توجد علاقة جوهرية بين الإثنين، وهذه العلاقة التي لا تنفض للدين هي النقطة الحقيقية وليست الفحاوي التي يمكن للمرء أن تتكون فيما يتعلق (بالله).

إن ما هو محتوي حقاً في هذا الوضع وما يشكل حقاً كيانه الحقيقي هو (الفكرة) الفلسفية نفسها ولكن وحسب علي أساس أن هذه (الفكرة) محددة بالمعرفة المباشرة داخل حدود تلغيها الفلسفة، والتي بها يجري عرضها في أحاديتها وعدم حقيقتها. وعلي هذا فإن (الله) وفق التصور الفلسفي هو (الروح)، إنه عيني، وإذا نحن تساءلنا بدقة أكبر عن ماهية (الروح) فإننا نجد أن كل العقيدة الدينية تتألف من تطور التصور الأساسي (للروح). وعلي أي حال بالنسبة للآن الحالي قد يكفي أن نقول إن (الروح) هي في جوهرها تجلٍ ذاتي - إن طبيعتها هي (أن تكون للروح). إن (الروح) هي (للروح) وليست وحسب - إذا ما جرت ملاحظتها - في شكل عرضي خارجي. بل بالعكس، إن (الروح) لا تكون روحا إلا فقط عندما تكون (للروح)، وهذا ما يشكل تصور أو فحوي (الروح) ذاتها. أو إذا ما عبرنا عن المسألة بطريقة أكثر لاهوتية فإن (الله) هو في ماهية (الروح) علي نحو ما هو (هو) متجلٍ في كنيسته. ولقد قيل إن العالم، الكون المادي، يجب أن يكون له شهود وأنه يجب أن يكون للروح أو العقل، وعلي هذا إذن فإن (الله) يجب أن يكون (للروح).

وبالتالي لا نستطيع أن نتصور المسألة بطريقة أحادية الجانب ونعد الموضوع مجرد انطباقه علي تناهيه، علي حياته العرضية، ولكن أيضاً علي أساس أن له موضوعاً مطلقاً لا متناهياً باعتباره محتواه. وذلك لأنه إذا ما جري النظر في (الموضوع) بذاته فإنه يُعد داخل حدود المعرفة المتناهية، المعرفة التي تخص المتناهي. ومن جهة أخري نذكر أن (الله) بالطريقة مثلها لا يجب أن يعد (لنفسه) لأن الإنسان وحده يعرف (الله) في علاقة بالوعي، ومن ثم فإن وحدة وعدم انفصاله المحددين الإثنين - معرفة الله والوعي الذاتي - يفترضان حتي ما يجري التعبير عنه في الهوية، وهذه الهوية الرهيبة محتواه فيه.

وكأمر واقع فإننا نجد ـ هكذا ـ التصور الأساسي الذي يخص الفلسفة موجوداً من قبل علي أنه عنصر كلي في الفكر المثقف للعصر الراهن. وهنا يتضح أيضاً أن الفلسفة لا تستطيع أن تقوم فوق عصرها كما لو كانت شيئاً مختلفاً اختلافاً كلياً عن الطابع العام للعصر، ولكنها (روح واحدة) تحيط بكلا العالم الواقعي والفكر الفلسفي، وهذا الأخير هو وحده الإستيعاب الذاتي الحق لما هو حقيقي. أو بكلمات أخري إنه حركة عليها يولد كلا العصر وفلسفته والفرق قائم فحسب في أن طابع العصر لا يزال يطرح نفسه علي أنه شئ عرضي وليس مبرراً عقلياً ويمكن هكذا حتي أن يقوم في موقف عدائي غير متصالح تجاه المحتوي الماهوي الحق، بينما الفلسفة هي تبرير للمبادئ وهي في الوقت نفسه الحاملة الكلية للسلام والكلية والتصالح الكلي. وكما أن الاصلاح الذي منحه لوثر حمل الإيمان ثانية إلي العصور الأولي نجد مبدأ المعرفة المباشرة قد أرجع المعرفة المسيحية إلي العناصر الأولية. وعلي أي حال إذا كانت هذه السيرورة في البدء تتسبب في أن المحتوي الماهوي يتبخر إلا أن الفلسفة هي التي تدرك هذا المبدأ عينه للمعرفة المباشرة علي أنها تعرض المحتوي، وعلي هذا تحملها إلي الأمام إلي توسعها الحق داخل ذاتها.

إن الحاجة إلي المعني الحق الذي يحدد الحجج المقدمة ضد الفلسفة لا تعرف أي قود. والآراء عينها التي يفرضها أولئك الذين يأخذون بها لتقاتل ضد الفلسفة وأن تكون في أحدٍ تطاحن لها، فوق فحص محتواها تعرض اتفاقاً ماهوياً مع ذلك الذي تتصارع معه. وهكذا نجد أن نتيجة دراسة الفلسفة هي أن جدران الانفصال هذه المفروض فيها أنها تقوم بفصل مطلق تصبح شفافة، وأننا عندما نتجه إلي ضد الأشياء فإننا نجد أنه يوجد هناك توافق حيث كان الاعتقاد بأنه يوجد هناك أكبر تعارض.



(ب)

مسائل أولية



قبل أن شرع في تناول موضوعنا نفسه يبدو أنه لابد من حل مسائل أولية عديدة أو بالأحري ترتيب تقصي هذه المسائل بهدف إظهار أن إمكانية مثل هذا التناول للموضوع والوصول إلي معرفة عقلانية للدين يتم بالإعتماد علي نتيجة هذا التقصي. ويبدو أنه من الضروري ضرورية مطلقة أن نبحث هذه المسائل ونصل إلي جواب عن هذه التساؤلات لسبب هو أن هذه المسائل والتساؤلات قد شغلت علي نحو خاص جداً اهتمام الناس المفكرين في عصرنا، في كلا الإرتباط الفلسفي والشعبي ولأن عليها أن تتناول المبادئ التي عليها تتأسس الآراء السائدة المتعلقة بالمحتوي الديني والعنصر الجوهري في الدين وكذلك أيضاً بالنسبة لمعرفته. فإذا نحن حذفنا هذا التقصي فسيكون من الضروري علي الأقل أن يكون لنا الحق في القيام بهذا نظراً لأن العنصر الماهوي لأي تقص من هذا النوع متضمن في علم الفلسفة ذاته، وكل تلك المسائل لا تجد حلها إلا في هذا العلم وحده.

لهذا علينا هنا أن نقتصر علي النظر في العقبات التي تصنعها الثقافة والرأي في العصر علي نحو ما هي قائمة في طريق ممارستنا الحقة للوصل إلي استيعاب عقلي للدين.

(١) في المقام الأول ليس الدين بصفة عامة هو المطروح أمامنا، بل المطروح هو الدين (الوضعي) وبالنسبة لهذا فهنا إقرار بأنه هبة من (الله) حيث أنه يقوم علي سلطة أعلي من السلطة الإنسانية، ومن ثم يبدو أنه خارج نطاق العقل الإنساني وأنه يرتفع فوقه. والعقبة الكاملة الأولي في هذا السياق هي أنه يجب أن يطلب من قبل الشروع في التقصي أبعد أن نتناول حقيقة ومعتقد دين مفروض فيه أنه بمعزل عن مجال العقل الإنساني. إن المعرفة العقلانية أو الفلسفية تتأتي، وعلي أي حال يجب أن تتأتي بالضرورة في علاقة مع الدين الوضعي. لقد قيل في الحقيقة ولا يزال يقال إن الدين الوضعي هو دين (لذاته) أو يقوم علي قاعدته هو. إننا لا نتساءل عن معتقداته، إننا نحترمها، ونقدرها، ومن الجانب الآخر يقوم العقل، التفكير، الذي يسعي إلي استيعاب موضوعه علي نحو عقلاني. وهذان الأمران مفروض ألا يدخلا في علاقة، ليس علي العقل أن يتدخل في هذه المعتقدات. في السابق كان هناك

تخيل أن حرية البحث الفلسفي يمكن أن تجري مراعاتها بهذه الطريقة. لقد قيل حينذاك إنها شئ في ذاته وهي لا تسبب أي ضرر للدين الوضعي، زيادة علي ذلك فإن نتائجها هي أيضاً ثانوية بالنسبة لتعاليم الديانة الوضعية. وعلي أي حال فنحن لا نريد أن نضع البحث الراهن علي هذا المستوي. إنها فكرة زائفة تلك التي تري أن هذين الأمرين : الإيمان والبحث الفلسفي الحر يمكن أن يتعايشا جنباً إلي جنب. لا يوجد أساس للتمسك بأن الإيمان في المحتوي أو العنصر الماهوي للديانة الوضعية يمكن أن يستمر في الوجود إذا كان العقل قد أقنع نفسه بالعكس. لهذا فإن (الكنيسة) باستمرار وبحق رفضت أن تسمح للعقل أن يقف في تعارض مع الإيمان ومع هذا يوضع تحت إمرتها. والروح الإنسانية في صميم طبيعتها ليست شيئاً منقسماً حتي أنه يوجد عنصران متناقضان يمكن أن يتعايشا معا. فإذا كان النزاع قد نشأ بين الاستبصار العقلي والدين ولم يمكن التغلب عليه في المعرفة فإنه يفضي إلي اليأس الذي يترسخ بدءاً من التصالح والتوفيق. وهذا اليأس هو تصالح يتم بطريقة أحادية الجانب. إن هناك جانباً تتم الإطاحة به والجانب الآخر وحده هو الذي يترسخ، لكن الإنسان لا يستطيع أن يكتسب سلاماً حقيقياً بهذه الطريقة، والبديل الوحيد بالنسبة للروح المنقسمة هو أن ترفض مطالب العقل وتحاول أن تعود إلي الشعور الديني. وعلي أي حال فإن الروح بالنسبة لهذا لا يمكن أن تنال هذا إلا بإيقاع عنيف علي نفسها، لأن الاستقلال عن الوعي يتطلب إشباعاً، ولا يمكن تنحيته بالقوة، وإنكار الفكر المستقل ليس في إمكانية العقل السليم. إن الشعور الديني يصبح في حالة حنين للنفاق ويستبقي لحظة عدم الرضاء. والبديل الآخر له موقف أحادي بالنسبة لعدم الاكتراث بالدين وهو إما أن يُترك دون تساؤل وهو يُترك بمعزل أو يُهاجم بشدة ويُعارض بقوة. هذا هو المسار الذي تتبعه الأرواح الضحلة.

هذه إذن المسألة الأصلية الأولي وبفضلها يتوجب علي الإنسان أن يشغل نفسه بعقائد الدين لكي يبرهن عليها.

(٢) وفي المجال السابق الإشارة إليه لا يُذكر إلا أن العقل لا يستطيع أن يستوعب حقيقة طبيعة (الله). وإمكانية استيعاب الحقائق الأخري لا يُنكر عليه هذا، إن الحقيقة الأعلي القصوي وحدها هي التي يقال أنها تتجاوز معرفة

العقل، وعلي أي حال استناداً إلي موقف آخر ينكر علي العقل تماماً معرفة الحقيقة علي الإطلاق. ويجري التأكيد علي أن المعرفة الفلسفية عندما تتناول (الروح) في ماهيتها الحقة في ذاتها ولذاتها مع الحياة واللامتناهي لا تطرح إلا أخطاء وأن علي العقل أن يستبعد كل مطلب بالتقاط أي شئ مما هو لا متناهٍ بطريقة يقينية. إن اللامتناهي يلحقه الدمار من الفكر وهو ينحط إلي مستوي المتناهي. هذه النتيجة ـ بالنسبة للعقل ـ ، هذا النفي للعقل يقال حتي إنه نتيجة المعرفة العقلانية نفسها. ومن ثم يكون من الضروري أولاً فحص العقل ذاته لكي يمكن الوصول إلي يقين ما إذا كانت إمكانية معرفة (الله) وبالتالي إمكانية فلسفة الدين متجذرة فيه.

(٣) يترتب عليٍ هذا أن معرفة (الله) لا يجب وضعها في العقل الذي يسعي إلي فهم موضوعه، ولكن الوعي (بالله) لا يصدر إلا (من الشعور)، وإن علاقة الإنسان (بالله) تكمن داخل نطاق الشعور وحده، ولا يجب حملها إلي الفكر. فإذا جري استبعاد (الله) من نطاق التأمل العقلي أو الإستبصار، من الذاتية الجوهرية الصورية، فإنه لا يتبقي شئ في الحقيقة سوي أن نغزو (إلي الله) مجال الذاتية الوضعية الخاصة بالشعور، وفي هذه الحالة قد تصلح كموضوع فنعجب: هل الموضوعية منسوبة إلي (الله) أصلاً ؟ ! وفي هذا المجال نجد الآراء المادية أو أي اسم آخر مهما نختاره للإشارة إليها سواء كانت تجريبية أو تاريخية أو طبيعية تكون علي الأقل أكثر اتساقاً حيث أنها تأخذ (الروح) و (الفكر) علي أنهما شيئان ماديان وتتخيل أن أصحاب هذا الرأي قدتتبعوا المادة إلي الإحساسات بل حتي إنهم يأخذون (الله) علي أنه نتاج الشعور، وينكرون (عليه) الموضوعية. والنتيجة ـ في هذه الحالة ـ هي الإلحاد. إن (الله) سيكون ـ هكذا ـ نتاجاً تاريخياً للضعف أو الخوف أو الفرح أو الآمال الهامة أو الجشع وشهوة القوة. إن ماله جذور فحسب في مشاعري هو فقط بالنسبة لي، إنه ملكي، ولكنه ليس ملكه هو، إنه بلا وجود مستقل في ذاته ولذاته. ولهذا يبدو ضرورياً ـ قبل أن نواصل إلي مدي أبعد ـ أن نبرز أن (الله) ليس مغروساً في مجرد الشعور، إنه ليس مجرد إلهي (أنا). ولهذا فإن الميتافيزيقا الأكثر قدماً قد أظهرت دائماً وقبل كل شئ أن هناك (الله) وليس مجرد أن هناك شعوراً (بالله). ومن ثم فإن فلسفة الدين تجد أيضاً المطلب الملقي علي عاتقها هو البرهنة علي (الله).

وقد يبدو الأمر كما لو أن العلوم الأخري لها ميزة علي الفلسفة طالما أن مادتها معترف بها من قبل وهي معفاة من ضرورة البرهنة علي وجود هذه المادة. فبالنسبة للحساب هناك حقيقة الأعداد، وبالنسبة للهندسة هناك حقيقة المساحة، وبالنسبة للطب هناك حقيقة الأجسام الإنسانية والأمراض وهذا معترف به منذ البداية الأولي وليس مطلوباً من العلوم البرهنة - علي سبيل المثال - أن المكان والأجسام والأمراض موجودة. وعلي أي حال فإن الفلسفة تبدو وكأنها تعمل في ظل عائق هو أنها مضطرة قبل أن تشرع في عملها أن تضمن وجوداً لموضوعاتها، فإذا وُهبت - دون تحد - أن هناك عالماً (موجوداً) إلا أنه بمجرد أن تنطلق الفلسفة لافتراض حقيقة اللا مادي بصفة عامة، حقيقة (فكر)، (روح) حرة مما هو مادي، بل حقيقة (الله) فإنها تشرع في العمل. إن الموضوع الذي تنشغل به الفلسفة ليس علي أي حال مما له طابع علي أنه مجرد إفتراضي وليس يعد علي هذا النحو. فإذا كان الأمر هكذا فإن الفلسفة وخاصة فلسفة الدين سيكون عليها في المقام الأول أن يتبرهن علي موضوعها لذاتها. عليها أن توجه جهودها تجاه إظهار أن من الضروري قبل أن توجد أن تبرهن علي أنها موجودة، عليها قبل وجودها أن تبرهن علي وجودها.

هذه إذن هي المسألة الأولية التي قد حُلَّتْ من قبل، وهي في حلها تكمن الإمكانية الخالصة لفلسفة الدين. وذلك لأن مثل هذه الوجهات من النظر إن كانت صادقة إذا فإن فلسفة الدين ستكون مستحيلة استحالة مطلقة، نظراً لأنه لكي تجري البرهنة علي إمكانيتها فإن هذه العقبات يجب في المقام الأول إزالتها. وهكذا يبدو الأمر لأول وهلة. ومع هذا فإننا نترك هذا جانباً، والسبب الذي يدفعنا إلي هذا - طالما أن النقاط الأساسية مهمة بالأمر - أنه سيتم شرح الأمر بإيجاز حتي يمكن مواجهة الصعوبة.

إن المطلب الأول هو أن العقل، ملكة المعرفة، يجب فحصه أولاً قبل أن نتقدم إلي المعرفة. وهكذا نجد أن المعرفة يجري تصورها كما لو كانت مما يحدث تحصيله عن طريق أداة، وبها يمكن الإمساك بالحقيقة. وعلي أي حال عندما نتفحص الأمر أكثر فإن المطلب الرامي إلي أن هذه الأداة يجب أن تكون معروفة هي أداة فجّة. وإن نقد ملكة المعرفة لهو وضع وارد في الفلسفة

الكانتية وهو نقد عام في العصر الراهن، وفي لاهوت اليوم. لقد جرى الاعتقاد بأنه كان اكتشافاً عظيماً، ولكن كما يحدث في الغالب في العالم ثبت أن هذا الاعتقاد هو خداع للذات. فالأمر هو قضية عامة أنه عندما يكون لدى الناس فحوى يعدونها فحوى بارعة فبالارتباط به يظهرون أنفسهم على نحو أكثر غباء ويتألف رضاؤهم في أنهم وجدوا مخرجاً رائعاً لحمقهم وجلهلهم. وفي الحقيقة هم مستنفدون في إيجاد مثل هذه المخارج عندما تكون المسألة الحفاظ على ضمير ممتاز في وجه تراخيهم وأن يعزو للخارج من المسألة برمتها.

ويجب اختبارالعقل، ولكن كيف ؟ يجب اختباره عقلانيا، يجب أن يُعرف، وعلى أي حال فهذا لا يكون ممكنا إلا فقط عن طريق التفكير العقلاني، إنه يستحيل بأي طريقة أخرى، وبالتالي فهو مطلب يُطرح مما يلغي ذاته. فإذا لم يكن علينا أن نبدأ التأمل الفلسفي بدون إحراز معرفة بالعقل عقلانيا فإنه لن تكون هناك أي بداية على الإطلاق، فلكي نحصل على معرفة بأي شئ بالمعنى الفلسفي يجب أن نستوعبه عقلانيا، ويبدو أن علينا أن نكفّ عن محاولة هذا نظراً لأن الشئ عينه الذي علينا أن نفعله قبل كل شئ هو أن نعرف العقل. وهذا هو عين المطلب الذي طرحه جاكسون الذي لن يتوجه إلى الماء إلا بعد أن يستطيع السباحة. إن من المستحيل القيام بأي فحص أولي للنشاط العقلاني بدون أن نكون عقلانيين.

هنا، في فلسفة الدين، نجد ـ على وجه الخصوص على نحو أكبر ـ أن (الله)، العقل في الحقيقة، هو الموضوع، لأن (الله) من الناحية الجوهرية هو العقلانية والتي هي (كروح) في ذاتها ولذاتها. والآن ونحن نتأمل فلسفياً في العقل، فإننا نبحث المعرفة ونحن نفعل هذا بطريقة وحيدة كما لو كانت تتضمن أننا لا نفترض أننا نريد استكمال هذا الفحص من قبل خارج الموضوع، إن الأمر بالعكس، فمعرفة العقل هي بالضبط الموضوع الذي نحن مهتمون به. إن الماهية الخاصة (للروح) هي أن تكون (للروح). وهذه هي بالضبط ماهية (الروح)، وهذا يتضمن بالتالي أن (الروح) المتناهية قد طُرحت. وعلاقة (الروح) المتناهية، علاقة العقل المتناهي بما هو إلهي يصدر من نفسه داخل فلسفة الدين ذاتها، ويجب تناولها هناك، وفي الحقيقة في كل موضع حيث

تصدر أصلاً أولاً وهذا هو ما يشكل الاختلاف بين العلم والتخمينات عن العلم، إن التخمينات عرضية، وعلي أي حال طالما أنها أفكار مرتبطة بالمادة ذاتها فيجب أن تكون متضمنة في تناولها وهي فحسب في هذه الحالة لا تعود مجرد فقاعات فكرة تتكون بالصدفة.

و(الروح) وهي تجعل من ذاتها موضوعاً تعطي نفسها من الناحية الماهوية شكل (المظهر) أو (التجلي) كشئ يتأتي بشكل أعلي إلي (الروح) المتناهية، واستناداً إلي هذا أساساً تصل الروح المتناهية إلي دين وضعي. إن (الروح) تصبح لذاتها أو تصبح فعلية في شكل عرض ذهني، أو فكرة، في شكل (الآخر) ولهذا الآخر الذي تكون له يُطرح الدين كشئ وضعي. وهكذا أيضاً توجد مغروسة في الدين تلك الخاصية للعقل التي بفضلها تتضمن المعرفة، بفضلها تكون نشاطاً للفهم وللفكر. وهذه النظرة للمعرفة متضمنة في الدين وهكذا أيضاً نظرة الشعور. إن الشعور هو العنصر الذاتي، إنه ذلك الذي ينتمي إليَّ باعتباري هذا الفرد، والذي يسببه أنني أروق في عين نفسي. إن نظرة الشعور أيضاً طالما أن (الله) يعطي (لنفسه) هذا التفرد الأقصي باعتباره (هذا الواحد الأحد)، الواحد الذي يشعر، هذه النظرة من جانب الشعور لها مكانها في تطور تصور الدين لأن هذا الشعور فيه علاقة روحية، له نزعة روحية فيه. والتعريف أيضاً بأن (الله) (موجود) هو تعريف من الناحية الجوهرية مطوي في النظر إلي الدين.

وعلي أي حال فإن الدين إذا ما تكلمنا بشكل عام هو المجال الأقصي والأعلي للوعي الإنساني سواء كان رأياً أو إرادة أو معرفة عادية أو معرفة فلسفية. إنه النتيجة المطلقة - إنه النطاق الذي يعبره الإنسان كما يعبر مجال الحقيقة المطلقة.

وبتعقل هذا الطابع الكلي للدين يجب علي الوعي - وهو في هذا المجال - أن يكون قد رفع من قبل نفسه فوق كل ما هو متناه - فوق الوجود المتناهي، فوق الظروف، فوق الغايات، فوق الاهتمامات، وكذلك فوق الأفكار المتناهية، فوق العلاقات المتناهية من كل نوع. فإذا كنا بالفعل في داخل مجال الدين فإن من الضروري أن نُنحي كل هذه المشغوليات جانباً.

ومع هذا حتي بالنسبة للوعي العادي فإن الدين هو فعل الارتفاع فوق المتناهي، ويحدث عادة عندما تكون الفلسفة بصفة عامة وخاصة الفلسفة التي تتناول (الله)، تتناول الدين، يحدث هجوم تأييداً للنظرة الإشكالية. وإن الأفكار المتناهية والعلاقات التي تنتمي إلي التحديد والمقولات وأشكال المتناهي تبرز عدم الاهتمام بهذه الخاصية الأساسية. ومثل هذه الأشكال للمتناهي تعد نقط انطلاق منها لمعارضة الفلسفة وخاصة الفلسفة القصوي، فلسفة الدين.

ونحن لن نفعل شيئاً سوي أن نمس فقط وبإيجاز هذا الموضوع. إن مباشرة المعرفة ـ واقعة الوعي ـ هي علي سبيل المثال مثل الشكل المتناهي، وكذلك المقولات المتناهية هي نقيض المتناهي واللامتناهي، نقيض الذات والموضوع. ولكن هذه النقائض، المتناهي (أو) اللامتناهي، الذات (أو) الموضوع، أشكال تجريدية لا مكان لها في مثل هذا المحتوي المطلق الفني العيني والذي هو الدين. ففي (الروح)، في النفس ـ تلك الأشكال التي لها شأن بالدين ـ هناك صفات أخري تماماً ماثلة غير التناهي وما إلي ذلك، وعلي هذه الصفات يتأسس كل ما هو ماهوي في الدين. هذه الأشكال في الحقيقة يجب استخدامها لأنها لحظات من العلاقة الماهوية التي تكمن في أساس الدين، ولكن مما له أهمية أولية هو أن طبيعتها قد جري بحثها وجري تبينها منذ فترة طويلة. إن هذه المعرفة المنطقية التي تأتي أولاً يجب أن تكون وراءنا عندما يتوجب علينا أن نتناول الدين علمياً، مثل هذه المقولات لابد أنه قد جري تناولها من قبل لكن الشئ المعتاد هو استخدام هذه المقولات كأسلحة ضد (الفحوي)، ضد (الفكرة العادية)، ضد المعرفة العقلانية. إن هذه المقولات قد استخدمت تماماً بدون نقد، بطريقة غير فنية تماماً، كما لو كان كتاب كانت «نقد العقل الخاص» لم يوجد والذي علي أقل نحو قد هاجم هذه الأشكال، وبعد طريقته توصل إلي نتيجة مفادها هي أن في الظواهر فقط هي التي يمكن معرفتها عن طريق تلك المقولات. وعلي أي حال ففي الدين ليس شغلنا مع الظواهر، بل مع المحتوي المطلق. لكن أولئك الذين يستخدمون هذا النوع الجدالي للعقل يبدو أنهم يعتقدون أن الفلاسفة الكانتيين قد وُجدوا لا لشئ سوي لإتاحة الفرصة لمزيد من الاستخدام غير الخجول لتلك المقولات.

وإنه ممّا موضع له هنا بتاتاً، إنه في الحقيقة من المحال دفع هذه المقولات إلي الأمام - مثل : المباشرة، واقعة الوعي، في (تعارض) مع الفلسفة، وملاقاة الفلسفة بجواب هو أن المتناهي مختلف عن اللامتناهي، والموضوع مختلف عن الذات، كما لو كان هناك أي إنسان، أي فيلسوف مهما يكن لم يعرف هذا أو لا يزال عليه أن يتعلم مثل هذه الترهات. ومع هذا فإن الناس لا يخجلون من أن يحتفلوا منتصرين ببراعة هذا النوع كما لو كانوا قد طرحوا اكتشافاً جديداً.

وسوف نلاحظ هنا وحسب أن هذه الخصائص مثل المتناهي واللامتناهي، الذات والموضوع - وهذا ما يشكل دائماً أساس تلك المعرفة عينها وغيره من الأقوال - مختلفة اختلافاً لا شك فيه لكنها في الوقت نفسه غير منفصلة أيضاً. وإن لدينا مثالاً علي هذا في الفيزياء، في القطبين الشمالي والجنوبي في المغناطيس. يقال في الأغلب «تلك الخصائص مختلفة اختلاف السماء عن الأرض. هذا صحيح تماماً، إنهما مختلفان اختلافا بينا. ولكن - كما افترضنا من قبل بالمثل المذكور فإنهما غير منفصلين. إن الأرض لا يمكن أن تتضح بدون السماء (والعكس بالعكس).

ويصعب الدخول في مناقشة مع هؤلاء الذين يشنون حرباً علي فلسفة الدين ويعتقدون أنهم قد انتصروا فيها، فهم يقولون لنا صراحة إن المباشرة فوق كل شئ «شئ مختلف تماماً عن التوسط»، وفي الوقت نفسه يظهرون جهلاً مطبقاً ورغبة كاملة في التعرف علي الأشكال والمقولات التي يشنون بها هجماتهم ويصدرون بها حكماً نهائياً علي الفلسفة. إنهم يصدرون تأكيداتهم بشكل خال من الفنية تماماً دون أن تكون لديهم فكرة عن هذه الموضوعات أو يولدون بملاحظة شاملة عن الطبيعة الخارجية والتجربة الباطنية لوعيهم - لعقولهم - والطريقة التي تطرح بها هذه الصفات نفسها هناك. إن الواقع بالنسبة لهم ليس شيئاً ماثلاً، بل هو شئ غريب ومجهول. واللغة العدائية التي يوجهونها ضد الفلسفة هي - لهذا - مجرد طنطنة مدرسية - لغو مدارس - توقع نفسها في شرط المقولات الجوفاء غير الجوهرية، بينما نحن في الفلسفة لسنا فيما يُسمي (مدرسة) بل في عالم الواقع، وفي ثراء صفاته لا نجد نيرا نكون مقيدين في ظله، بل نجد فيها الحركة الحرة. وحينئذ فإن أولئك

الذين يهاجمون الفلسفة وينتقضونها هم ـ استناداً لأسلوبهم في التفكير ـ عاجزون حتي عن التقاط قضية فلسفية واحدة، وبالرغم من أنهم قد يكررون كلماتها فإنهم يعطونها معني خاطئاً، لأنهم لم يلتقطوا تناهيها، بل طرحوا أحوالهم المتناهية فيها. ومن ثم فإن الفلسفة لا تكل ـ هكذا نقول ـ وهي تضع علي كاهلها الجهد الكبير الخاص بالبحث الحريص لما يقوله خصومها. وفي الحقيقة هذه هي ضروريتها بالطبع، فهي في اتفاق مع تصورها، وهي تستطيع وحسب أن تشيع الدافع الباطني لفحواها أو تصورها بالحصول علي معرفة لكلا نفسها وما يعارضها، ولكن ينبغي أن تكون قادرة علي أن تتوقع كجزاء أن المعارضة يجب الآن ـ عن طريق الخدمة المتبادلة ـ أن تقلص عداوتها وتستوعب بهدوء طبيعتها الماهوية. ولكن ذلك ليس هو علي وجه اليقين النتيجة في هذه القضية، والشهامة التي ترغب في الإدراك بطريقة ودودة للخصم، والذي يراكم فحم النار علي رأسه لا يساعد الفلسفة أدني مساعدة، ذلك لأن الخصم لا يظل ساكناً، بل يصر علي هجماته. وعلي أي حال عندما ندرك (نحن) أن التناقض يتبدد كما لو كان شبحاً وينحل في الضباب فإننا في الوقت نفسه فقط نسترجع لأنفسنا وللفكر الفلسفي ما هو مناسب، ولن نسعي إلي حمل نقطتنا ضد الآخر. وفي الحقيقة إن امتناع ذلك (الآخر)، وممارسة هذا التأثير الشخصي عليه أمور مستحيلة، لأنه يظل متمسكاً بمقولاته المحدودة.

إن (الروح) المفكرة يجب أن تتجاوز كل هذه الأشكال من (التأمل)، عليها أن تعرف طبيعة هذه الأشكال، عليها أن تعرف العلاقة الحقة المتضمنة منها، تعرف العلاقة اللامتناهية، أي تعرف ذلك فيه يولي تناهيها. ومن ثم فسوف يتضح أيضاً أن المعرفة المباشرة قبل المعرفة بالتوسط هي تماماً أحادية الجانب. إن ما هو حقيقي هو وحدتها، معرفة مباشرة هي بالمثل معرفة بالتوسط، شئ يجري التوسط فيه. وهو بسيط في ذاته والذي هو إشارة مباشرة لذاته. وطالما تم استبعاد الأحادية الجانب عن طريق مثل هذا المركب فإنه شرط اللاتناهي. هنا توجد الوحدة حيث أن اختلاف تلك الخصائص يكون قد استبعد وولي وجري إلغاؤه وإبطاله، بينما في الوقت نفسه تكون الخصائص قد جري الاحتفاظ بها مثالياً لها مصير أعلي فتفيد كدافع

للحيوية، كمحرك، كحركة، كعدم استقرار ما هو روحي بقدر ما هو عدم استقرار للحياة الطبيعية.

ولما كان الأمر مرتبطاً بالدين، مرتبطاً بما هو أسمي وأقصي، حتي ننشغل بالبحث التالي فإنه علينا الآن أن نكون في وضع يفترض أن عقم هذه العلاقات قد جري التغلب عليه منذ أمد بعيد. ولكن في الوقت نفسه، لما كنا لا نبدأ من البداية الخالصة للعلم، ولكن ننظر في الدين في ذاته فإن الاهتمام يجب أن يكون أيضاً عندما نتناوله بعلاقات الفهم وهي تتأتي أساساً في ظل النظر فيما يتعلق بها.

وبالإشارة إلي البحث التالي ذاته سوف نشرع الآن في تقديم مسح عام، تقديم موجز أو تقسيم لعلمنا.

(ج)

تقسيم الموضوع



لا يمكن أن يوجد سوي منهج واحد في كل العلم نظرا لأن المنهج هو (الفحوي) المتكشفة لذاتها ولا شئ آخر، وهذا الآخر ليس إلا منهجاً واحداً.

ولهذا واستناداً إلي لحظات (الفحوي) فإن عرض الدين وتطوره سيتم تقديمه في ثلاثة أجزاء. في المقام الأول فإن الفحوي أو تصور الدين سيتم النظر فيه في مظهره الكلي، وثانياً في شكله الجزئي الخاص علي أنه الفحوي التي تقسم نفسها وتمايز نفسها أي تحت مظهر الحكم (١) لتحديد الاختلاف والتناهي، وثالثاً سوف ننظر في الفحوي التي تغلق علي نفسها ذاتها، القياس، أو عودة الفحوي إلي ذاتها من الجزئية التي لا تكون مكافئة لذاتها حتي تصل إلي تساوٍ مع شكلها وتطيح بمحدوديتها. هذا هو الإيقاع، الحياة الخالدة الخالصة (للروح) ذاتها، وبدون هذه الحركة ستكون شيئاً ميتاً. إن من الطبيعة الماهوية (للروح) أن تملك ذاتها كموضوع ثم تبرز تجلياتها. ولكن (الروح) هنا عليها أن تبدأ في علاقة بالموضوعية وفي هذه العلاقة هي شئ متناه. والمرحلة الثالثة يتم الوصول إليها عندما تكون موضوعاً لذاتها علي نحو أنها تصالح نفسها مع نفسها في الموضوع، تكون (مع ذاتها)، وبهذا تحصل علي حريتها. لأن الحرية تعني أن تكون (الروح) محتواه في ذاتها، أو في بيئتها مع نفسها.

لكن هذا الإيقاع حيث علمنا ككل والتطور الكلي للفحوي يتحرك ليعاود الظهور في كل من المراحل الثلاث النوعية، لأن كل مرحلة من هذه المراحل هي كلية بالإمكانية في تحددها، إلي أن تتضح هذه الكلية علي أنها كلية في اللحظة النهائية. لهذا عندما تظهر أولاً في شكل كلية، ثم في شكل جزئية ثم أخيراً في شكل تفردية، أو عندما تكون حركة علمنا ككل قد أصبحت فيه (الفحوي) حكماً وتنقل ذاتها في القياس، في كل مجال من هذه الحركة التطورية لنفس اللحظات سوف تظهر ذاتها. إلا أن الأمر في المحل الأول هو أن يتجمع هذا داخل طابع محدد للكلية وفي المجال الثاني داخل مجال

(١) أي فصل الموضوع عن المحمول.

الجزئية حيث تعرض اللحظات وهي مستقلة، وفقط عندما تصل إلي مجال الجزئية تعود إلي القياس الحقيقي حيث توسط ذاتها في كلية التحديدات.

إذن علي هذا النحو يكون تقسيم الموضوع الذي يعرض الحركة والطبيعة والفعل الخاص (بالروح) ذاتها والتي نحن بالنسبة لها - إذا جاز لنا القول - لسنا سوي مشاهدين. إنها ضرورة من جراء (الفحوي)، وعلي أي حال فإن علي ضرورة التقدم أن تقدم وتشرح وتبرهن علي ذاتها في التطور نفسه. والتقسيم والأجزاء المتباينة والمحتوي الذي سوف نشير إليه الآن علي نحو أكثر تحددا هو لهذا - بكل بساطة - محتوي تاريخي.

(١)

الفحوى العامة أو تصور الدين



إن ما يتأتي أولاً هو الفحوي في جانبها الكلي، وما يتأتي في المرتبة الثانية هو تحددية الفحوي، الفحوي في أشكالها المحددة، وهذان الأمران متحدان علي نحو لا يتحلل مع الفحوي ذاتها؛ وفي الحالة الفلسفية للتناول ليست القضية هي أن الكلي، الفحوي، توضع في المقدمة لتنال التكريم كما هو الحادث بالفعل. هناك أفكار في الحقيقة أو تصورات (للحق) و(للطبيعة) وهي تحديدات عامة وتحتل مكاناً بارزاً. وحتي يمكن قول الحق هناك مكان للشك. وعلي أي حال إن هذه الأمور يجري تناولها بجدية ومن ثم نشعر بأن هذه الأمور ليست هي التي لها أهمية، بل المحتوي الجزئي نفسه، الموضوعات الجزئية. إن ما في هذه الرابطة مما يُسمي الفحوي لا يعود له تأثير أبعد علي هذا المحتوي فيما عدا الإشارة بصفة عامة لما هو الأساس الذي عليه تقف في تناول هذه الموضوعات ونحن نمنع إدراج المحتوي عن أي مجال آخر. إن المحتوي - علي سبيل المثال : المغناطيسية، الكهرباء - يرد للمادة ذاتها، يرد الفحوي إلي العنصر الشكلي. إن التصور أو الفحوي التي توضع في المقدمة (علي سبيل المثال : الحق) يمكن - علي أي حال - فيما يتعلق بمثل هذه الحالة من نظر الموضوع أن تصبح مجرد اسم لمحتوي أكثر تجريداً أو أكثر تزعزعاً.

وبالنسبة للطريقة الفلسفية للنظر إلي الأشياء - أيضاً - تحتل الفحوي المقام الأول، ولكن الفحوي هنا هي المحتوي ذاته، المادة المطلقة، الجوهر، كما في حالة البذرة التي منها تنمو الشجرة كلها. إن كل التخصصات أو التحديدات محتواة في هذه، في الطبيعة الكلية للشجرة، في نوع النسْغ أو السائل الساري في النبات الذي له طريقته التي بها تنمو الأغصان، ولكن في الحالة الروحية ولكن ليس في تكوين سابق حتي أن المجهر يمكن أن يكشف كل أغصانها، أوراقها مصغرة. ومن ثم فإن الفحوي تحتوي علي الطبيعة الكلية للشيء، والمعرفة ذاتها ليست شيئاً آخر غير تطور الفحوي، تطور ذلك الذي هو محتوي ضمنياً في الفحوي، ولم يظهر بعد إلي حيز الوجود، لم يتكشف بعد، لم يتبد وهكذا تبدأ فحوي الدين أو تصور الدين.



(أ)

لحظة الكلية



في الفحوي أو في تصور الدين فإن الكل الخالص - مرة أخري - يحتل بالفعل المقام الأول، أي لحظة التفكير في كليتها الكاملة. ليس هذا أو ذاك يكون فكرا، بل إن (الفكر يفكر في ذاته). إن الشئ هو (الكلي)، وهي كشئ فعال هو (الفكر). والدين باعتباره الارتقاء إلي (الحق) هو افتراق عن الأشياء المتناهية الحسية. فإذا كان هذا مجرد تقدم إلي (آخر)، فإنه هو السيرورة التقدمية الزائفة (إلي ما لا نهاية)، وهو ذلك النوع من الحديث الذي يخرج من أسر الكماشة. وعلي أي حال فإن التفكير هو ارتفاع من المحدود إلي الكل المطلق، والدين لا يكون إلا من خـــلال الفكر وفي الفكر. و(الله) ليس هو الانفعال الأسمي، بل (الفكر) الأسمي. ورغم أنه (هو) ينزل إلي التصور الشعبي إلا أن محتوي هذا التصور ينتمي إلي عالم الفكر. والرأي الذي يقول إن الفكر جارح للدين ويكلمه وإنه كلما تخلينا عن الفكر أكثر ضمناً أكثر وضع الدين هو الخطأ الجنوني في عصرنا. وإن سوء الفهم هذا يصدر من تصور خاطئ أساسي للعلاقات الروحية الأسمي. وهكذا بالنسبة (للحق) فإن الإرادة الطيبة لذاتها (أو كدافع مستقل) يجري اتخاذها كشئ يقوم متعارضا مع العقل ويعطي للناس ثقة أكبر للإرادة الطيبة كلما قل تفكيرهم. إن (الحق) والأخلاق - بالعكس - يقومان في شئ واحد فقط ألا وهو إنني أنا كائن مفكر، أي في حقيقة أنني أنا لا أنظر إلي حريتي علي أنها شخصيتي التجريبية التي تنتمي إليَّ علي أنها هذا (الفردي) والتي فيها قد استعبد جاري عن طريق الخداع، بل أو عن طريق القوة، بالنظر إلي الحرية علي أنها شئ له وجوده في ذاته ولذاته أو توجد حسب قدرها أي علي أنها شئ كلي.

فإذا قلنا الآن إن الدين له لحظة التفكير في كلية كاملة في ذاته وأن الكلي - غير المحدود هو (التفكير) المطلق الأعلي فإننا لا نكون بعد قد طرحنا التفرقة هنا بين التفكير الذاتي والتفكير الموضوعي. إن (الكلي) هو الموضوع ويجري التفكير فيه علي أنه خالص وبسيط، ولكن ليس بعد التفكير الذي يتطور ويتحدد في ذاته. إن كل الفروق لا تزال غائبة ولا توجد إلا بالقوة أو الإمكان. وفي أثير الفكر هذا كل ما هو محدد قد ولي، وكل شئ قد اختفي بينما في

الوقت نفسه كل شئ متضمن فيه. ولكن هذا العنصر الخاص بالكلي لم يتخذ بعد تلك الأشكال الأكثر اتضاحاً. فمن هذا العنصر المتدفق السيّال وفي هذه الشفافية لا يوجد شئ بعد قد شكل نفسه في كيان مميز.

والآن، إن التقدم الأبعد قائم في هذا : إن هذا الكلي يحدد ذاته ولذاته، وهذا التحديد الذاتي يشكل تطور (الفكرة)، (الله). فإن (الفكرة) نفسها هي شكل (كلية) هي - إذا ما بدأنا القول - مادة التحدد والتقدم وهي تنكشف في الكيانات الإلهية ومع هذا فإن العنصر الثاني - الشكل - يُستبقي في (الفكرة) الإلهية، التي لا تزال في جوهريتها، وفي طابع الأبدية تستبقي في تفتح (الكلي).

(٢)

لحظة الجزئي أو مجال الاختلاف



لهذا فإن التجزؤ الذي لا يزال متبقياً في مجال (الكلي) عندما يُجلي بالفعل ذاته في الخارج علي هذا النحو يشكل (الآخر) كضد لتطرف (الكلية) وهذا الآخر هو الذات في مباشرتها وهي مع احتياجاتها تُحدد بالآثام - في الواقع، في طابعها المؤقت التجريبي الكلي.

في الدين إنني أنا أكون نفسي (علاقة) الجانبين كما يتحددان. أنا الذي أفكر، أنا الذي هو ذلك الذي يرفع نفسي، أنا الذي هو (الكلي) الفعال، (الأنا)، الذات المباشرة كلها شئ واحد وهي عين هذه (الأنا) الواحدة. زيادة علي ذلك، فإن (علاقة) هذين الجانبين اللذين هما متعارضان تعارضا حادا - الوعي المتناهي المطلق والوجود من جهة، توجد هذه العلاقة في الدين من أجلي (أنا). وأنا في التفكير أرقي نفسي وأترقي بها إلي (المطلق) فوق كل ما هو متناه، وأكون وعيا لا متناهيا، بينما أنا في الوقت نفسه وعي متناه، وفي الحقيقة أنا علي هذا النحو وفقاً لطابعي التجريبي الكلي. وكلا الجانبين - وكذلك علاقتهما - يوجدان من أجل أنّ كلا الجانبين يبحث كل منهما عن الآخر، وكلاهما يهربان من بعضهما. وعلي سبيل المثال في حين من الجانبين أؤكد وعيي التجريبي المتناهي وأضع نفسي في تعارض مع اللاتناهي، وفي حين آخر أستبعد نفسي من نفسي وأدين نفسي وأعطي رجحانا للوعي اللامتناهي. والحد الأوسط لا يحتوي شيئاً آخر غير خصائص كلا الطرفين - إنهما ليسا أعمدة هرقل المتقابلة بحدة. إنني أكون، ولأنني (في ذاتي) و(لذاتي) فإن هذا الصراع وهذا التصالح يتخذان لهما مكاناً. في نفسي فإنني باعتباري متناهياً أكون ضد أو في تعارض مع نفسي باعتباري متناهياً، وأنا كوعي متناهٍ أقف ضد فكري باعتباره لا متناهياً. إنني الشعور، إنني الإدراك الحسي، إنني الفكرة بالمثل المشكلة من هذه الوحدة وهذا الصراع، وأنا ما يمسك معاً العناصر المتصارعة، والجهد يوجد في هذا الفعل الخاص بالإمساك معاً، ويمثل عمل القلب والنفس للحصول علي سيطرة علي هذا التعارض.

وهكذا أنا علاقة هذين الجانبين اللذين ليسا تحديدين مجردين، علي أنهما «متناهٍ ولا متناهٍ». بل بالعكس، نجد أن كلا منهما هو نفسه كلية كل من

الطرفين هو نفسه (أنا)، أنا الذي يربطها، والإمساك معا، العلاقة التي تقوم بينهما هي نفسها هذا الذي كان في آن واحد في الصراع مع نفسه ويحمل ذاته إلي الوحدة في الصراع. أو إذا ما طرحنا الأمر بشكل مختلف : أنا الصراع، لأن الصراع هو هذا التطاحن، الذي ليس بالذي لا يعبأ بالاثنين كشيئين مختلفين، بل هو وجودهما المترابط. إنني لست (الأوحد) الذي يشترك في النزاع، بل إنني كلا المتصارعين وأنا النزاع نفسه. إنني النار والماء واللذان يتلامسان كل منهما مع الآخر، وأنا الصلة والوحدة لما يتطاير متباعداً، وهذه الرابطة نفسها هي هذه الثنائية، هي علاقة متصارعة جوهرياً، علي نحو ما أن علاقة ما هو الآن منفصل، منبت، والآن متصالح وفي وحدة مع ذاته.

وبالنسبة لعرض أشكال علاقة الطرفين سوف نتعرف علي : (١) الشعور، (٢) الإدراك الحسي، (٣) (الفكرة العادية) أو التفكير العادي.

وقبل أن ندخل في هذا الموضوع سيكون من الضروري أن نحصل علي معرفة بالمجال الشامل لهذه العلاقات في ضروريتها، إلي الذي فيه تحتوي - كرفع للوعي المتناهي إلي المطلق - أشكال الوعي الديني. وفي بحث هذه الضرورة الخاصة بالدين نحن مضطرون إلي تصور الدين علي أنه ما يُطْرح من خلال ما هو آخر وليس من خلال ذاته.

وفي هذا التوسط في الحقيقة، عندما يفتح لنا الطريق السير إلي مجال تلك الأشكال من الوعي نجد أن الدين يطرح نفسه من قبل كنتيجة تطيح في التو ذاتها كنتيجة، وبالتالي فإن الدين يطرح نفسه علي أنه شئ أولي، من خلاله كل شئ يجري التوسط فيه، وعليه كل شئ عداه يعتمد ويتوقف. وهكذا نري فيما هو قد طرأ عليه التوسط الأثر - المضاد، الفعل التبادلي للحركة والضرورة، واللذين معا يندفعان للأمام ويتراجعان للوراء. لكن هذا التوسط للضرورة يجب طرحه الآن والإرتباط الماهوي للجانبين اللذين يشتملان معا في الروح الدينية يمكن أن يُعرف كضرورة. إن أشكال الشعور، أشكال الإدراك الحسي، أشكال الفكرة العادية أو العرض العقلي وهي تشرع الواحدة من الأخري بالضرورة مضطرة الآن أن تنفذ في ذلك المجال الذي فيه يبرهن

التوسط الداخلي للحظاتها علي ذاته علي أنه ضروري، أي في مجال التفكير حيث الوعي الديني يلتقط نفسه في فحواه. هذان التوسطان للضرورة لهذا والذي يفضي أحدهما للدين والآخر يحتل مكاناً في الوعي الديني نفسه يشكلان أشكال الوعي الديني كما (تظهر)، كشعور، كإدراك حسي، كفكرة عادية، أو كتفكير عادي.



(٣)

محو الاختلاف أو العبادة

إن الحركة في المجال السابق هو وحسب أن تصبح فحوي (الله) و(الفكرة العادية) موضوعتين أمام ذات الحركة. ونحن لدينا هذه الحركة أمامنا في لغة الفكر العادي في التعبير «(الله) روح». ليست (الروح) شيئاً له وجود مفرد، بل هي لا تكون (روحا) إلا في أنها موضوعية أمام ذاتها، وأنها تمسك بنفسها في (الآخر) شأنها في هذا شأن نفسها. إن الخاصية الأسمي (للروح) هي الوعي الذاتي، الذي يتضمن هذه الموضوعية في ذاتها. و(الله) (كفكرة) ذاتية هو بالنسبة لما هو موضوعي، وهو موضوعي بالنسبة لما هو ذاتي. وعندما تحدد لحظة الذاتية نفسها بشكل أبعد حتي أن التفرقة تتم بين (الله) (كموضوع) و(الروح) العارفة فإن الجانب الذاتي يحدد نفسه في هذه التفرقة علي أنه الذي ينتصب أولاً علي نحو معارض للغاية حتي أن الإنفصال يشكل نقيض التناهي واللاتناهي. وعلي أي حال فإن هذا اللاتناهي الذي لا يزال مثقلاً بهذا التعارض ليس هو اللاتناهي الحقيقي، وبالنسبة للجانب الذاتي والذي يوجد لذاته فإن الموضوع المطلق لا يزال (آخر)، والعلاقة التي تنتصب بالنسبة له ليست الوعي - الذاتي. وعلي أي حال فإن مثل هذا الموقف يتضمن أيضاً العلاقة التي يتم التعبير عنها بالقول إن المتناهي يعرف ذاته علي أنه نفي في حالة الانفصال، ويعرف موضوعه علي أنه (المطلق)، علي أنه (جوهره). وهنا نجد أن الموقف الأول تجاه الموضوع المطلق هو موقف الخوف، لأن الفردية تعرف نفسها بالنسبة للموضوع المطلق فقط علي أنها عرضية، أو كشيء مؤقت ومتلاش. لكن هذه النظرة الخاصة بالانفصال ليست هي العلاقة الحقيقية. بل بالعكس، إنها ما يعرف ذاته علي أنه نفي، ولهذا يعرف أنه شيء يجب الإطاحة به ويجري استيعابه، وموقفها ليس مجرد الموقف السلبي، بل هي في ذاتها أو ضمنياً إيجابية. إن الذات تتعرف علي الجوهر المطلق والذي فيه عليها أن تنفي أو تفقد ذاتها حيث أنها في الوقت نفسه (هي) ماهية، هي (جوهره) وفيه - لهذا - يكون الوعي الذاتي محتوي علي نحو مطوي فيه. إنه هذه الوحدة، التصالح، استعادة الذات ووعيها الذاتي، الشعور الإيجابي بامتلاك نصيب فيه، في المشاركة في هذا (المطلق) وإقامة وحدة معه هي بالفعل ملك الواحد - هذا الإلغاء للثنائية هو الذي يشكل مجال العبادة. إن العبادة توفق بين هذه الباطنية الكلية والفعل الخارجي الذي تكون له هذه

الاستعادة للوحدة كموضوعها. إن تعبير (العبادة) عادة ما يجري تناوله فقط كمجرد معني محدود فيه نفهم أنها لا تعني سوي الأفعال العامة الخارجية، ونجد أن الفعل الباطني للقلب لا ينال هذا الاهتمام كثيرا. وعلي أي حال سوف نتصور العبادة علي أنها ذلك الفعل الذي يضم كلا الباطنية والتجلي الخارجي، والذي ينتج في الواقع استعادة الوحدة مع (المطلق) وهو في هذا يكون جوهرياً اهتداء باطنيا (للروح) والنفس. ومن ثم فإن العبادة (المسيحية) لا تشمل فحسب القوانين المقدسة والأفعال والواجبات الخاصة (بالكنيسة)، بل تشمل أيضاً ما يسمي (طريق الخلاص) باعتباره مسألة خاصة بالتاريخ الباطني المطلق وكسلسلة من الأفعال لجانب الحياة الباطنية - في الحقيقة إنه حركة تتجه إلي النفس، ومن ثم فإن مكانها الحق هناك.

لكننا سوف نجد دائماً هذين الجانبين : جانب الوعي الذاتي أي العبادة، وجانب الوعي أو جانب الفكرة العادية المتطابقة مع كل آخر في كل مرحلة من مراحل الدين. وعلي هذا لما كان محتوي الفحوي أو تصور (الله) أو الوعي محددا فكذلك أيضاً موقف الذات من (الله)، أو لنطرح الأمر بشكل مختلف : فكذلك أيضاً الوعي الذاتي في العبادة نجده محددا. إن اللحظة الواحدة هي دائماً انعكاس أو نسخة من الآخر، إن الواحد يشير إلي الآخر. كلا الحالين حيث الواحد يتمسك بشدة بالوعي الموضوعي فقط والآخر الذي يتمسك بشدة بالوعي الذاتي الخالص أحاديان وكل منهما يحمل إلغاءه.

لهذا سيكون المنظور أحادي الجانب إذا كان اللاهوت الطبيعي في العصور الأسبق ينظر إلي (الله) علي أنه (موضوع) الوعي فحسب. في مثل هذه الحالة يكون الأمر هو تأمل (الفكرة العادية)، (الله). وبالرغم من إمكان استخدام كلمات (الروح) أو (الشخص) فإننا لا نستطيع في الواقع أن نتجاوز فكرة (ماهية) ما. إنها ستكون غير متناسقة. فلو جري بالفعل تنفيذها فإنها لابد وأن تفضي إلي الآخر، الجانب الذاتي، الخاص بالوعي الذاتي.

وكما أن الأمر يعد أحادي الجانب إذا ما تصورنا الدين علي أنه شئ ذاتي فقط يكون الأمر في الواقع أيضاً إذا ما جعلنا الجانب الذاتي هو الجانب الوحيد في المسألة فإذا كان الأمر هكذا فإن العبادة تكون علي نحو مطلق جرداء وجوفاء، إن فعلها هو حركة لا تحدث أي تقدم وتكون وجهة نظرها

تجاه (الله) علاقة بالعدم ولا تستهدف شيئاً. ولكن حتي هذا الفعل الذاتي المجرد له عدم تناسق كامن فيه ويجب بالضرورة أن يعدم نفسه وذلك إن كان الجانب الذاتي أيضاً يتحدد بأي طريقة أو يصنف فإنه وارد أيضاً في التصور عينه (للروح)، علي أنه وعي، وأن طابعه المحدد يصبح موضوعاً له. وكلما ازداد الشعور غني يكون أكثر تحدداً أو تخصصاً علي نحو كامل ويزداد الموضوع بالنسبة له غني أيضا. بل أبعد من هذا، إن إطلاقية هذا الشعور المفروض فيه إنه جوهري سيتطلب وفقاً لطبيعته الخالصة أن يحرر نفسه من ذاتيته، لأن الطابع الجوهري المفروض فيه أنه يمت إليه موجه خاصة ضد العنصر العرضي في الرأي والهوي، وهو في الواقع شئ دائم ومحدد في ذاته ولذاته، مستقل عن شعورنا وتجريبنا. إنه (الموضوعي)، ما يوجد في ذاته ولذاته. وإذا ظل هذا العنصر الجوهري منحصراً في القلب فحسب، فإنه لا يجري بإدراكه علي أنه شئ أسمي من أنفسنا، و(الله) (نفسه) يصبح شيئاً ذاتياً فحسب بينما جهود الذاتية تظل في أقصاها كما كانت رسماً للخطوط في مساحة خواء. وذلك لأن إدراك شئ ما علي أنه أسمي من أنفسنا قادر أيضاً علي أن يجري وضعه وإن هذا الإدراك (للواحد) غير المحدد وهذه الخطوط التي يجب رسمها وفق مثل هذا الإدراك لا تمتلك أي سند، وتكون وتظل مجرد فعلنا (نحن)، خطوطنا نحن، شيئاً ذاتياً، ولا يرقي المتناهي إطلاقاً إلي نكران حقيقي صادق لذاته، بينما (الروح) يجب - بالعكس - في العبادة أن تحرر نفسها من تناهيها وتشعر وتعرف ذاتها في (الله). وفي غيبة ذلك الذي هو موجود وجوداً ذاتياً ويأمر طاعتنا أن تتقلّص كل العبادة إلي الذاتية. إن العبادة قائمة جوهرياً في تناولها واستمتاعها بشئ أعلي من أنفسنا وتشمل التأكيدات والبدائه وتأكيد وجود هذا (الوجود) الأسمي، لكن مثل هذه التناولات المحددة مثل الاستمتاع الفعلي والتوكيدات يمكن أن تتيح أي مجال إذا ما الخطة الإلزامية الموضوعية تكون موضع الحاجة إليها وستكون العبادة في الواقع قد ألغيت إذا ما جري أخذ الجانب الذاتي علي أنه هو الكل. إن إمكانية الخروج من القلب الذاتي إلي الفعل له الأولوية شأن إمكانية الوعي الساعي إلي المعرفة الموضوعية. إن الواحد مرتبطا بأوثق طريقة بالآخر. إن ما يعتقده الإنسان علي أن عليه أن يفعله في العلاقة مع (الله) يتفق مع الفكرة التي كونها عن (الله). إن وعيه للنفس يلبي وعيه بالعكس إنه

لا يستطيع أن يؤمن بنفسه أن لها أي واجبات محددة تجاه (الله) ما لم يكن لديه أو يفترض لنفسه أن لديه أي فكرة محددة عن (الله) باعتباره (موضوعاً). وليس قبل أن يكون الدين علاقة حقا ويحتوي التميز الموجود في الوعي يمكن للعبادة أن تنال شكلاً محدداً باعتبارها الإرتقاء إلي الوحدة الأسمي للعناصر المنفصلة وتصبح سيرورة حية. وهذه الحركة للعبادة علي أي حال لا تقصر نفسها علي الحياة الباطنية وحدها حيث يحرر الوعي ذاته من تناهيه، إنه الوعي بماهتيه. والذات وهي تعرف نفسها في (الله) تكون قد نفذت إلي أساس حياتها. ولكن هذا هو حياتها المتناهية التي تتطور الآن نحو ما هو خارجي أيضاً، لأن الحياة الدنيوية التي تؤديها الذات لها ذلك الوعي الجوهري علي أنه أساسها والطريقة والحالة اللتان بهما تحدد الذات غايتها، وهذا يتوقف علي الوعي بحقيقتها الماهوية. وبهذا الإرتباط بهذا الدين يتأصل الدين ذاته في الحياة الدنيوية أو المادية، وتلك المعرفة للعالم تظهر نفسها. وهذا التوجه إلي العالم الفعلي جوهري بالنسبة للدين، وفي هذا التحول يظهر الدين كأخلاق في علاقة (بالدولة) والحياة الكلية (للدولة). وعلي هذا مع تكون دين الأمم تتكون أيضاً أخلاقها وحكومتها. والشكل الذي تتخذه الأخلاق والحكومة يتوقف تماماً علي ما إذا كان تصور حرية (الروح) الذي يكون الناس قد وصلوا إليه وهو تصور محدود أو عما إذا كانت الأمة لديها وعي حقيقي بالحرية.

وكلما تمت رؤية الخصائص المحددة للعبادة علي أنها لحظة الوحدة المفترضة علي نحو أكبر إزداد مجال الانفصال والحرية اللتين تعيدان تأسيس نفسيهما في الانفصال.

(١) وهكذا نجد أن العبادة في الواقع هي السيرورة الخالدة التي بها تطرح الذات نفسها علي أنها متوحدة مع وجودها الماهوي.

إن هذه السيرورة الخاصة بإلغاء الثنائية يبدو أنها تمت إلي جانب الذاتي وحده، لكنها مطروحة في موضوع الوعي أيضاً. ومن خلال العبادة يمكن الحصول علي الوحدة، وعلي أي حال ما هو ليس متحدا أصلا لا يمكن أن يطرح أو يجري توضيحه علي هذا النحو. وهذه الوحدة التي تبدو علي أنها فعل العبادة، علي أنها نتيجة العبادة يجب إدراكها أيضاً علي أنها موجودة

في ذاتها ولذاتها. وإن ما هو موضوع الوعي هو (المطلق) وخاصيته الجوهرية هي أنها وحدة إطلاقية مع جزئية. وهذه الوحدة ـ لهذا ـ في الموضوع نفسه، فعلي سبيل المثال نجد هذا في التصور (المسيحي) (لتجلي) الله.

هذه الوحدة ذات الوجود الذاتي أو إذا طرحنا الأمر بمزيد من التحديد فإن الشكل الإنساني للروح يجب أن يبدو ضرورة في تعريف موضوع الوحدة. هذه الخاصية في الدين (المسيحي) قد تطورت تطورا كاملاً ولكنها تحدث أيضاً في الديانات الأدني حتي لو كانت العلامة الوحيدة لها أن المتناهي تجري مشاهدته في وحدة مع المتناهي علي نحو يبدو به علي أنه (الوجود) الجزئي، كوجود مباشر محدد في النجوم أو الحيوانات. زيادة علي ذلك يجب أن نلاحظ هنا أن الأمر أمر لحظي حيث يتجلي (الله) أو يكشف باطنياً (نفسه) في حلم أو علي شكل صوت باطني.

هذه هي لحظة الوحدة المفترضة أو المقدرة من قبل والتي هي واردة علي نحو ماهوي في تصور (الله) وبطريقة تجعل موضوع الوعي (الله) يعرض التصور الكلي للدين في محتواه وهو نفسه كلي. إن لحظات تصور الدين تعرض هكذا نفسها هنا في طابع التجميع. إن كل مظهر من المظاهر أو كل جانب من الجوانب الخاصة (بالفكرة العادية) الحقة هو نفسه الكلية نفسها التي تكون الكل. والخصائص النوعية للمحتوي في الجانبين هي بالتالي ليست مختلفة في ذاتها، بل مختلفة فحسب في شكلها. إن الموضوع المطلق يحدد لهذا نفسه للوعي باعتباره كلية هي في وحدة مع نفسها.

(٢) هذه الكلية تعرض نفسها في شكل انفصال متناه، وهذا الشكل باعتباره يمثل الجانب الآخر ـ ينتصب ضد تلك الكلية التي هي في وحدة مع ذاتها. إن لحظات ومحتوي التصور الكلي هي هنا تُطرح علي أنها تفصل نفسها الواحدة عن الأخري، علي أنها مختلفة، وبالتالي علي أنها تجريدية. واللحظة الأولي علي هذا الصعيد من الاختلاف هي لحظة الإمكانية، لحظة (الوجود) الذي هو في هوية مع نفسه، لحظة هلامية الموضوعية في الواقع. هذه اللحظة هي المادة التي تقدم ما هو مختلف أو غير المتخالف، هي المادة التي تقدم الوجود الذي تكون كل أجزائه متساوية القيمة. إن الشكل يمكن أن يدخل فيها لكن يظل باقياً في حالة الوجود المجرد لذاته. ونحن إذن نسميه

العالم، والذي بالنسبة (لله) يظهر جزئياً علي أنه إبداعه (هو)، أو علي أنه شئ في تناقض معه (هو).

وضد هذه اللحظة الخاصة (بالوجود) الإمكاني غير المتخالف ينتصب الآن (الوجود لذاته)، (السالبي) في العمومي، (الشكل). وهذا السالبي يبدو الآن في شكله غير المحدد الأولي علي أنه العنصر السلبي في العالم، بينما العالم هو العنصر الإيجابي، إنه ما يبقي. والسالبية التي تعارض هذا العنصر الباقي، تعارض هذا الشعور بالنفس، تعارض هذا الوجود المحدد، تعارض هذا الوجود الراسخ هي (الشر). ومقابل (الله)، مقابل الوحدة المتصالحة للوجود في ذاته والوجود لذاته يبدو عنصر التمايز أو الاختلاف. فلدينا من جهة العالم علي أنه وجود إيجابي ومستقل، ولدينا من جهة أخري التدمير والتناقض في العالم، وهنا تطرح المسائل نفسها والتي تختص لكل الأديان علي أساس وعي متطور بشكل أو آخر وهو : كيف يمكن توفيق الشر مع الوحدة المطلقة (لله) وأين يكمن أصل الشر ؟

هناك السالبية في المقام الأول تبدو كشر في العالم، لكنها تستدعي نفسها إلي هوية مع نفسها والتي فيها نجد الوجود لذاته الخاص بالوعي الذاتي - (الروح) المتناهي.

هذه السالبية التي تستدعي نفسها إلي نفسها هي الآن - مرة أخري - شئ إيجابي لأنها تربط نفسها ببساطة بنفسها. وهذه السالبية - كشر - تبدو علي أنها متضمنة في الوجود الإيجابي. لكن السالبية الماثلة لذاتها باستقلال وليست في آخر مما له وجود مستقل خاص به، السالبية التي تعكس ذاتها في ذاتها، السالبية اللامتناهية الباطنية التي هي موضوع لذاتها هي مجرد (الأنا) وفي هذا الوعي الذاتي، وحركته الباطنية الخاصة به يظهر التناهي بشكل محدد، وإن التناقض الذاتي يكون هكذا كامناً فيه. وهكذا يوجد عنصر اضطراب فيه، والشر يتخذ له ظهوراً فيه، وهكذا يوجد شر الإرادة.

(٣) وعلي أي حال فإن الأنا التي هي حرة يمكن أن تتجرد من كل شئ، إنها هذه السالبية والعزلة اللتان تشكلان وجودي الماهوي. إن الشر ليس كل الذات، بل بالعكس فإن الذات فيها أيضاً وحدة مع نفسها، مما يشكل الجانب

الإيجابي (الخيرية) والإطلاقية، اللاتناهي الخاص بوعي النفس. وهذه القدرة علي التجرد من الكل تكون مباشرة، التجرد من كل ما هو خارجي، التجرد يشكل اللحظة الماهوية، يشكل عزلة (الروح) أو انعزالها. وهذه الغربة مستخلصة من الزمانية، من التغير ومن تقلب العالم، من الشر ومن التفكك، ويجري تمثلها كإطلاقية لوعي النفس بالتفكير في خلود النفس. في البداية نجد أن العنصر البارز في هذا التفكير هو الوجود المتصل في الزمن، وهذا الاستخلاص من الهيمنة ومن تقلبات التغير ماثل علي أي حال علي أنه يمت علي نحو ماهوي وأصيل (للروح) وليس كوجود يتم حمله في مرحلة ثانية عن طريق التصالح. وهكذا يتم التقدم بأقصي تحديد حتي إن وعي (الروح) بنفسها هو لحظة خالدة ومطلقة في تلك الحياة الخالدة التي فيها ترتفع بعيداً فوق الزمن، فوق هذا التجريد للتغير، فوق الثنائية، عندما يجري تصعيدها إلي وحدة التصالح (المفترضة) علي أنها ماثلة أصلاً في موضوع الوعي.



ثانياً

عن الحكم أو الدين المحدد



إذا كنا في القسم الأول قد نظرنا في الدين في فحواه أو تصوره، في التصور البسيط للدين، في طابع المحتوي، في الكل، فقد حان الوقت الآن أنه من الضروري أن نترك مجال (الكلية) هذا ونواصل الأمر فنتناول التحددية في الدين.

إن الفحوي كفحوي لم تتكشف هكذا بعد، وإن الصفات المحددة، اللحظات، محتواة فيها، ولكن ليس كظهور صريح بعد، لم تتلق بعد حق التمايز أو الاختلاف الذي ينتمي إليها. وعن طريق الحكم فحسب (أي فعل التمايز) يحدث هذا وإلي أن يحدث فإن (الله)، (الفحوي) يؤدي فعل الحكم ومقولته التحددية تلج فيتأتّى لنا أولاً الدين القائم، والذي هو في الوقت نفسه الدين القائم بشكل محدد متعين.

إن المسار الذي تتبعناه في الانتقال من المجرد إلي العيني قائم وفق منهجنا، وفق الفحوي، وليس علي مرافعة أن المحتوي الخاص الزائد ماثل. هناك تفرقة كاملة بين هذا ووجهة نظرنا. إن (الروح) التي ينتمي إليها (الوجود) الذي هو مطلق وفائق هي موجودة، إنها لا توجد إلا كفاعلية، أي طالما أنها تطرح نفسها، طالما أنها بالفعل، أو هي لذاتها وتنتج لذاتها. ولكن في هذه الفاعلية فإن لديها قدرة (المعرفة)، وفقط علي أنها تعرف هكذا فإنها تكون. ومن ثم فإن من الجوهري ألا يكتفي بالوجود في فحواه، بل أيضاً أن يكون الوعي بتلك الفحوى التي توجد، والمادة التي تحقق فيها ذاتها الفحوي كخطة حيث تكون ذاتها والتي تتقولب وفق ذاتها، هي الوعي الإنساني. وهكذا أيضاً علي سبيل المثال : الحق، إنه لا يكون إلا عندما يوجد في (الروح)، عندما يستولي علي إرادات الناس، وهم يعرفون عنه أنه تحديد أو تعين لإرادتهم. وبهذه الطريقة نجد أن (الفكرة الأولية) أولاً تحقق ذاتها، ولم تكن من قبل قد طُرحت علي أنها شكل الفحوي. بالاختصار، إن (الروح) ليست مباشرة، الأشياء الطبيعية هي المباشرة، وتظل في هذه الحالة من (الوجود) المباشر. إن (وجود) (الروح) ليس مباشرا، هكذا، لكنه يوجد، يتواجد فحسب علي أنه ينتج ذاته، علي أنه يصنع ذاته لذاته عن طريق النفي (كذات)، وإلا

ستكون (الروح) مادة جوهرية فحسب. وهذا التأتي للذات من جانب (الروح) هو الحركة، الفاعلية، توسط ذاتها مع ذاتها.

إن الحجر مباشر، إنه كامل. وعلي أي حال أينما توجد حياة فإن هذه الفاعلية تكون موجودة من قبل. وهكذا فإن الشكل الأول لوجود النباتات هو الوجود الضعيف للبذرة ومنها عليها أن تطور ذاتها وتنتج ذاتها. وأخيراً فإن الوجود يلخص ذاته عندما يفضّ ذاته في البذرة، وهذه البداية للنبات هي أيضاً نتاجه الأقصي. وعلي هذا نجد الإنسان يكون في البداية طفلاً، ولما كان ينتمي إلي (الطبيعة) فإنه يمر بهذه الدورة لكي يولد حياة أخري.

وفي النباتات يوجد نوعان من الأشكال الفردية : هذه البذرة التي تبدأ، هي مختلفة عن النبات الذي هو كمال حياتها والذي فيه يصل هذا التطور إلي نضجه. لكن الطبيعة الخالصة (للروح) ـ نظراً لأنها حية ـ أن تكون في البداية بالإمكانية فقط في فحواها أو تصورها، ثم تأتي إلي الوجود وهي تفض نفسها وتنتج نفسها وتصبح ناضجة وتطرح فحوي نفسها الذي هو إياها في حالة ضمنية كامنة، حتي أنها في ذاتها أو يمكن أن تكون بالتخمين فحواها فعلاً أو لذاتها. إن الطفل لم يصبح بعد شخصا عاقلا، إن كل ما لديه هو الإمكانيات، أولا العقل، (الروح) بالإمكانية فقط. وبالتربية والتطور يصبح (الروح).

إذن هذا هو ما يسمي اليقين الذاتي الذي يلج إلي الوجود، الوجود «للآخر». وهو يحمل لظات المرء إلي التمايز، ويكشف ذات المرء. وهذه الفروق ليست سوي الخصائص التي تحتويها الفحوي ضمناً.

وتطور هذه الفروق ومسار الاتجاهات التي تترتب عنها هما الطريق الذي تتأتي به (الروح) إلي ذاتها، وعلي أي حال إنها هي نفسها الهدف. إن الغاية المطلقة التي علي تلك (الروح) أن تعرفها، تستوعب نفسها، وعليها أن تصبح موضوعاً لذاتها كما أنها في ذاتها وتصل إلي المعرفة الكاملة لذاتها وتظهر أولا علي أنها (وجودها) الحق. والآن هذه السيرورة التي تتبعها (الروح) المنتجة ذاتيا، هذا الدرب الذي تتخذه يشتمل علي لحظات متميزة، لكن الدرب ليس بعد هو الهدف، إن (الروح) لا تصل إلي الهدف بدون أن تقطع الدرب،

إنها أصلا ليست عند الهدف؛ حتي ما هو أكثر كما لا يجب أن تقطع الدرب إلي الهدف لكي تحصل عليه. والروح في هذه المواضع العالية لتقدمها ليست كاملة بعد، إن معرفتها، إن وعيها بالنسبة لذاتها ليس ما هو حقيقي، وهي لم تنكشف بعد لذاتها. إن (الروح) هي هذه الفاعلية للإنتاج الذاتي، ويترتب علي هذا أن هناك مراحل لوعيها، لكن وعيها بذاتها دائماً يتناسب إلا مع المرحلة التي تصل إليها. والآن نجد أن هذه المراحل تزودنا بدين محدد، هنا يكون الدين وعيا (بالروح) الكلية والتي لم تتطور بعد تطوراً كاملاً كشئ مطلق، وهذا الوعي (للروح) في كل مرحلة هو وعي محدد لذاته، إنه درب مهدته (الروح) لهذا علينا أن ننظر في الأشكال المحددة للدين. وهذه الأشكال باعتبارها مراحل علي الطريق الذي تسير عليه (الروح) هي أشكال غير كاملة.

إن الأشكال المحددة أو الأنواع الخاصة للدين هي - في جانب منها - لحظات للدين بصفة عامة أو الدين المتكامل. وعلي أي حال إن لها جانبا مستقلا أيضاً ففيها يتطور الدين ذاته في الزمن تاريخياً.

والدين طالما أنه محدد، ولم تتكامل بعد دائرة تحدديته، - طالما أنه دين متناهٍ يوجد علي أنه متناهٍ - هو دين تاريخي، أو شكل خاص من الدين. ولحظاته الأساسية - وكذلك الطريقة التي توجد فيها تاريخياً - تنكشف في تقدم الدين من مرحلة إلي أخري وهي في تطورها هناك تثير سلسلة من أشكال الدين أو تاريخ الدين. ونحن نلاحظ أن (الروح) هي التي تحكم الحياة الباطنية، وإذا كنا لا نري هنا إلا الفرصة وفق موضة المدرسة التاريخية فإن هذه الرؤية مليئة بالعبث.

إن اللحظات الماهوية لفحوي أو تصور الدين تظهر ذاتها وتتخذ ظهورها في كل مرحلة حيث يوجد الدين أصلاً. والسبب يرجع فقط إلي أن اللحظات لم تُطرح بعد في كل الفحوي حتي أن أي اختلاف بينها وشكلها الحقيقي يبرز هذه الأديان المحددة ليست في الحقيقة ديننا (نحن)، ومع هذا فهي متضمنة في ديننا علي نحو ماهوي، رغم أنها تظهر علي شكل لحظات ثابتة دون أن نفتقد فيها الحقيقة المطلقة. لهذا ففيها ليس علينا أن نتناول ما هو غريب عنا، بل نتناول ما هو خاص لنا، ومعرفة تلك الحالة الموجودة عليها المسألة هي محاولة تصالح الدين الحق مع الدين الزائف ومن هذا نجد أن لحظات الفحوي

أو تصور الدين تظهر علي مستويات دُنْيَا من التطور، وإن كان بعد في شكل توقعات أو إحساسات داخلية، كزهور طبيعية وإبداعات للخيال تكون قد تفتحت بالصدفة إن جاز لنا القول. إن ما يحدد خصائص هذه المراحل - علي أي حال - عبر تاريخها الكلي هو تعين الفحوي ذاتها، التي لا تكون غائبة في أي مرحلة. وعلي سبيل المثال إن فكرة التجسيد منتشرة في كل دين [١] ومثل هذه التصورات العامة تجعل حضورها مشعورا به أيضا في مجالات أخري (للروح). إن ما هو جوهري في العلاقات الأخلاقية - علي سبيل المثال - الملكية، الزواج، حماية السيادة، (الدولة)، والقرار الحاسم الذي يقوم مع الذاتية فيما يتعلق بذلك الذي يجب فعله للكل، كل هذا نجده في مجتمع غير متعلم وكذلك في الحالة الكاملة، والشكل المحدد وحده فقط من ذلك العنصر الجوهري يختلف وفق درجة الثقافة التي يصل إليها ذلك المجتمع. ويلاحظ أن (الروح) قد يكون لديها شئ في حوزتها بدون أن يكون لها وعي متطور به. إن لديها بالفعل الطبيعة المباشرة الحقة (للروح)، لديها طبيعة عضوية فيزيائية، لكنها لا تعرف تلك الطبيعة في طابعها الماهوي وحقيقتها، وليس لديها سوي فكرة تقريبية عنها. إن الناس يعيشون في (الدولة)، إنهم هم أنفسهم حياة الدولة وواقعها، لكن الطرح، أن يصبح هناك وعي بماهية (الدولة) لا يحدث هكذا، ومع هذا فإن الدولة المتكاملة لا تعني سوي أن كل شئ قائم فيها (بالإمكانية) أي في فحواها أو تصورها يجب أن يتطور وينطرح ويتحول إلي حقوق وواجبات، يتحول إلي قانون. وبالطريقة المماثلة فإن لحظات الفحوي أو التصور ماثلة بالفعل في الأديان المحددة، في الصور الذهنية، أو المشاعر أو الصور المجازية المباشرة، لكن (الوعي) بهذه اللحظات ليس واردا بعد، أو بقول آخر : لم تقع هذه اللحظات بعد إلي نقطة تعد عندها تعينا للشئ المطلق، وإن (الله) لم يمثل بعد بالفعل تحت هذه التعينات لكلية تصور الدين. ومما هو حق دون شك أن الديانات المحددة للشعوب المختلفة غالباً ما تعرض علي نحو كاف الأفكار الأكثر تشوهاً والأكثر تشوشاً والأكثر نقصاً (للوجود) الإلهي وبالمثل للواجبات العلاقات كما هي معبر عنها في العبادة. ونحن لا يجب علينا أن نتناول المسألة بخفة شديدة ونتصورها بطريقة مصطنعة فنرفض هذه الأفكار

(١) فيما عدا الإسلام (المترجم).

وهذه الطقوس علي أنها خرافة وخطأ وخداع أو لرد أصلها فحسب إلي الشعور بالتقوي ونقدرها علي أنها مجرد عرض لنوع ما من الشعور الديني دون أن نعبأ بكيفية حدوث تشكلها. إن مجرد جمع وتطور العناصر الخارجية والمرئية لا يمكن أن يشبعنا أيضاً. بل بالعكس، إن هناك شيئاً ما أسمي ضروري ألا وهو إدراك المعني، الحقيقة، والارتباط بالحقيقة، باختصار علينا أن نعرف ما هو (العقلاني) فيها. إنهم كائنات بشرية أولئك الذين اكتشفوا مثل هذه الديانات، لهذا لابد أن يوجد (سبب) فيها، وأن وسط كل ما هو عرضي فيها توجد ضرورة أسمي علينا أن نحقق لها هذه العدالة، لأن ما هو إنساني، عقلاني فيها هو (ملكنا) أيضاً رغم أنه يوجد في وعينا الأسمي علي شكل لحظة فحسب. إن التقاط تاريخ الأديان بهذا المعني يعني تصالح أنفسنا حتي مع ما هو مرعب أو مخيف أو كله عبث فيها وتبريره. وليس علينا أن نقول ما إذا كان هذا حقاً أم صدْقا، حيث يعرض نفسه في شكل مباشر خالص ـ لا موضع لفعل هذا ـ ولكن علينا علي الأقل أن ندرك بدايته، المصدر الذي فيه صدر علي أنه موجود في الطبيعة الإنسانية. هذا هو التضامن مع هذا المجال برمته، التصالح الذي يكمل ذاته في الفحوي. إن الأديان وهي تتتابع دينا بعد الآخر محددة عن طريق الفحوي. إن طبيعتها وتتابعها لا يتحددان من الخارج، بل بالعكس هما يتحددان بطبيعة (الروح) التي نفدت إلي العالم لإبراز ذاتها للوعي ذاته. ولما كنا ننظر إلي هذه الأديان المحددة وفق الفحوي، فإن هذا ليس إلا دراسة فلسفية خاصة لما هو موجود بالفعل أو لما يتواجد. وفي الحقيقة إن الفلسفة لا تتناول شيئاً ليس يخص ولا يحصي نفسه بما هو عاجز حتي أنه ليست لديه طاقة ليفرض نفسه في الوجود.

والآن في التطور الذي هو علي هذا النحو طالما أنه لم يصل بعد إلي هدفه فإن لحظات الفحوي لا تزال في حالة انفصال أو في حالة استبعاد متبادل حتي أن الحقيقة لم تصل بعد إلي التساوي مع الفحوي أو التصور. إن الأديان المتناهية هي مظهر في تاريخ هذه اللحظات، ولكي يمكن التقاط هذه اللحظات في حقيقتها من الضروري تناولها تحت جانبين : من جهة علينا أن ننظر في كيف عُرف (الله)، كيف طُرحت خصائصه (هو)، ومن جهة ثانية كيف عرفت الذات في الوقت نفسه ذاتها. وذلك أن الجانبين الموضوعي والذاتي لهما أساس واحد لتحددهما الأبعد، وليس لهما إلا طابع خاص يسري فيهما

معـا. إن الفكرة التي لدي الإنسان عن (الله) تتـفق مع الفكرة التي لديه عن نفسه، عن حريته. إنه هو يعرف نفسه في (الله) فإنه في الوقت نفسه يعرف حياته التي لا تفني في (الله)، إنه يعرف حقيقة (وجوده) ومن ثم فإن فكرة (خلود النفس) هنا تلج كلحظة ماهوية في تاريخ الدين. إن الأفكار عن (الله) والخلود لها علاقة ضرورية بعضها ببعض، وعندما يعرف الإنسان شيئاً حقاً عن (الله) فإنه يعرف حقاً شيئاً عن نفسه أيضاً. إن الجانبين يتطابقان ما. أولاً إن (الله) هو موجود غير محدد تماماً، ولكن في مسار تطور العقل الإنساني فإن الوعي بما عليه (الله) يشكل نفسه وينضج تدريجياً وهو يفقد المزيد والمزيد من عدم التحددية البدئية، ومع هذا نجد تطور الوعي (الذاتي) الحق يتقدم أيضاً. (وأدلة وجود الله) مشتملة أيضاً داخل مجال هذا التطور التقدمي، إن هذا المجال هو هدفها للحصول علي الإرتقاء الضروري (للروح) إلي (الله) وذلك أن تنوع الخصائص في هذه السيرورة للإرتقاء هي منسوبة إلي (الله) وتتحدد بتنوع نقاط الإنطلاق، وهذا التنوع - مرة أخري - له أساسه في طبيعة المرحلة التاريخية للوعي الذاتي الفعلي الذي تم الوصول إليه [٢]. والأشكال المختلفة التي يتخذها هذا الإرتقاء (للروح) سوف يدل دائماً علي الروح الميتافيزيقية للحقبة موضع النظر، لأن هذا يتطابق مع الفكرة السائدة عن (الله) ومجال العبادة. وإذا نحن حاولنا الآن أن نشير بطريقة أكثر دقة إلي أقسام هذه المرحلة من الدين المحدد نجد أن ماله أهمية أولية هنا هو طريقة التجلي الإلهي. إن الله هو التجلي، لا بالمعني العام المجرد، بل باعتباره (الروح) فإنه (هو) يحدد (نفسه) علي أنه الظهور (لنفسه)، أي أنه (هو) ليس (موضوعا) بالمعني العام، بل (موضوع) بالنسبة (لنفسه هو) [٣].

(١) بالنسبة للتجلي بصفة عامة أو التجلي المجرد فإنّه هو (الوجود) لأجل (الآخر)، لأجل تخارج الأشياء المتميزة بالتبادل. إن هذا التحديد المنطقي مأخوذ هنا في معناه العيني علي أن الآخر هو العالم الطبيعي. وبالنسبة لما هو (آخر) يوجد لهذا السبب عينه في شكل حسي. إن الفكر الذي هو من أجل

(٢) يرد في القرآن الكريم أن الدين هو فطرة الله في خلقه (المترجم).

(٣) في الإسلام الله هو الباطن والظاهر (المترجم).

فكر آخر والذي له (وجود) يجب أن يُطرح كشئ مختلف، أي كشئ يوجد كذات مستقلة بالإشارة إلي الآخر، وهو قادر فحسب علي أن يجري له تواصل من الواحد للآخر من خلال الوسيط الحسي للعلاقة أو الحديث الواقع، وبوسيلة مادية.

ولكن لما كان (الله) لا يوجد إلا علي شكل ظهور (لنفسه) فإن تلك النظرة المجردة من الإنسان للطبيعة لا تمت إلي الدين، بل بالعكس، في الدين لا تكون الطبيعة سوي لحظة مشبعة بما هو (إلهي) ولهذا يجب أن تعيش وهي تعيش من أجل الوعي الديني من أن يكون لها أيضاً النغمة المميزة للحالة الروحية للوجود فيها. وهكذا لا تظل قابعة في عنصرها الطبيعي الخالص، بل تتلقي الكيف المميز لما هو (إلهي) والذي يسكن فيها. ولا يمكن أن يقال عن الدين إن الناس فيه قد عبدوا الشمس أو البحر أو الطبيعة، إنهم وهم يعبدون هذه الأشياء لا يكون لديها بالنسبة للعباد الطابع الفج الذي تملكه لأنفسها. وبينما تكون هذه الأشياء بالنسبة لهم إلهية الطابع فإنها لا تزال ـ وهذا حق ـ طبيعية. ولكن عندما تصبح موضوعات الدين، فإنها تفترض في التو مظهراً روحياً. إن تأمل الشمس والنجوم الخ .. كظواهر طبيعية مفردة خارج مجال الدين [٤]. وما يسمي الحالة الفجة للتطلع إلي الطبيعة حيث الطبيعة توجد للوعي عندما ينظر إليها من خلال الفهم تشير إلي وضع يتأتي فيما بعد، إن حضورها نتيجة تأمل عميق بكثير وأكثر استطاله وليس قبل أن تضع الروح أو العقل نفسها علي نحو مستقل لذاتها وعلي نحو حر من الطبيعة تظهر الطبيعة لها (كآخر)، كشئ خارجي.

إن الحالة الأولي للتجلي إذن في شكل (الطبيعة) تحديداً له الذاتية، له الطبيعة الروحية، باعتباره مركزها بالمعني العام فحسب، وبالتالي فإن هذين التحديدين لم يصلا بعد إلي علاقة من خلال التأمل. وعندما يحدث هذا فإنه

(٤) يحاول هيجل أن يبرر عبادة النجوم والشمس في فترات ما علي أساس المرحلة التاريخية وأن العبادة تكون لشئ مقدس في هذه النجوم والشمس. غير أن القرآن الكريم صريح في مطالبتنا بعدم السجود للشمس والقمر. فالعبادة لله وحده لا لأي شئ سواه (المترجم).

يشكل الحالة الثانية للتجلي.

(٢) إن (الله) في (ذاته) أو بالإمكان هو (روح)، هذه هي فحواه عن تصورنا له (هو). ولكن لهذا السبب عينه فإنه (هو) ينطرح أيضاً (كروح)، وهذا يعني أن حالة تجليه (هو) يجب أن تكون هي نفسها حالة (روحية) وبالتالي نفي ما هو طبيعي [٥].

ومن أجل هذا ومن أجل هذا فإن من الضروري أن نحدده (هو)، نحدد (الفكرة العادية) من جانب الواقع، تكون مساوية للتصور، وعلاقة الواقع بالتصور الإلهي تكون كاملة عندما توجد (الروح) (كروح)، أي عندما تعيش كلا التصور والواقع علي نحو ما تعيش هذه (الروح). وعلي أي حال حتي يمكننا أن نبدأ نري أن شكل الطبيعة يشكل جانب الحقيقة الذي يمت إلى (الفكرة العادية). إن بزوغ العنصر الروحي للذاتية من الطبيعة بالتالي يظهر أولاً فقط كصرا ع بين الجانبين، حيث لا يزال مشتبكاً الواحد مع الآخر في ذلك الصرا ع. لذلك فإن هذه المرحلة من الدين المحدد تظل في مجال ما هو طبيعي، وفي الحقيقة تشكل مع المرحلة العامة السابقة مرحلة ديانة الطبيعة.

(٣) وبالفعل في داخل الأديان المحددة كما تتتابع نجد أن (الروح) في حركتها تحاول أن تجعل التحددية تتطابق مع الفحوي أو التصور، ولكن هذه التحددية تبدو هنا علي أنها لا تزال مجردة أو إذا طرحنا الأمر بشكل مختلف فإن الفحوي تبدو وكأنها لا تزال فحوي متناهية. وهذه المحاولات التي فيها مبدأ المراحل السابقة ألا وهو الماهية أو (الوجود) الماهوي يسعي إلي استيعاب ذاته في باطنية لا متناهية :

(١) الدين اليهودي، (٢) اليونان، (٣) الرومان.

إن إله اليهود الواحد أو الأحدية وهي علي هذا النحو تستمر كوحدة مجردة وليست عينية في ذاتها. وهذا (الله) هو في الحقيقة (الله) في الروح

---

(٥) علينا أن نتذكر ما جاء في القرآن الكريم أن الله لما تجلي للجبل دُك الجبل دكا فكيف يصمد ما هو طبيعي أمام ما هو إلهي ؟ (المترجم)

ولكنه لا يوجد بعد (كروح) علي نحو ما صور اليهود. إنه (هو) كائن ليس ماثلاً للإحساس، إنه تجريد (التفكير)، لم يصبح بعد ذلك الامتلاء في ذاته الذي يشكله (روحا). إن الحرية التي تبحث عنها الفحوي لتصل إليها عبر التطور الذاتي في الدين (اليوناني) لا تزال تحت نير شبح ضرورة (الماهية)، والفحوي وهي تبدو وتسعي إلي كسب استقلالها في الدين (الروماني) لا تزال محدودة، نظراً لأنها مرتبطة بعالم خارجي ينتصب ضدها، وهي لا توجد فيه إلا لكي تكون موضوعية، وهي لهذا تَبنٍّ خارجي لغاية أو نفع خارجي.

هذه هي الأشكال النوعية الرئيسية التي تمثل هنا نفسها علي أنها أحوال (لواقع) (الروح). وهي باعتبارها (محددة) غير سديدة بالنسبة للفحوي، وتصور (الروح) وهي متناهية في طابعها. وهذا اللاتناهي ألا وهو أنه يوجد (الله) الواحد فإن هذا التأكيد التجريدي هو متناهٍ أيضاً. هذا التحدد الكلي (الله) في الوعي كمثالية خالصة (للواحد)، كإلغاء للطابع المتكشف للتجلي الخارجي ربما يمكن أن يتناقض - علي أساس أنه ذلك الحق - مع ديانة الطبيعة، ولكنه حقاً ليس إلا شكلاً (واحداً) من التحددية ضد كلية فحوي (الروح) إنه يتطابق مع هذه الكلية علي نحو ضئيل شأن ما يفعله الضد. وهذه الديانات المحددة ليست في الحقيقة بعد الدين الحق، وفيها (الله) ليس بعد في طبيعته الحقة الخاصة به (هو)، نظراً لأن هناك حاجة من أجلها للمحتوي المطلق (للروح).



(٣)

دين الوحي



إن التجلي والتطور والتحددية أو التخصصية لا تستمر كلها إلي (ما لا نهاية)، ولا تكف (عرضا). إن التقدم الحق قائم بالأحري في هذا : إن هذا الانعكاس للفحوي في ذاتها يكفّ طالما، أنّه يعود حقا إلي ذاته. ومن ثم فإن التجلي هو نفسه لا متناهٍ في طبيعته، والمحتوي قائم في التطابق مع تصور الروح، والتجلي ـ مثل (الروح) هو في ذاته ولذاته. إن الفحوي أو تصور الدين قد أصبح في الدين موضوعاً لذاته. و(الروح) التي هي في ذاتها ولذاتها لم تعد الآن أشكالاً فردية، تحديدات لذاتها، أمامها، وهي تفض نفسها. إنها تعود تعرف ذاتها (كروح) في أي شكل محدد أو تحديد، بل تغلبت الآن علي تلك التحديدات، ذلك التناهي، وهي بالفعل ما هي عليه بالإمكانية. وهذه المعرفة (للروح) لذاتها أو بالفعل كما هي في ذاتها أو بالإمكانية هي وجوده في ذاته ولذاته، (للروح) وهي تمارس المعرفة، هي الدين الكامل المطلق الذي تكشف فيه ماهية (الروح) ماهية (الله)، وهذا هو الدين المسيحي.

تلك (الروح) كما تعمل في كل شئ آخر، يجب في الدين أيضاً أن تسري عبر مسارها الطبيعي وهي مقيدة بالضرورة بمفهوم (الروح). إن (الروح) لا تكون (الروح) إلا عندما توجد لذاتها علي أنها نفي لكل الأشكال المتناهية، باعتبارها تلك المثالية المنطقية.

إنني أشكل الأفكار، إن لدي إدراكات، وهنا يوجد محتوي متناهٍ معين، وعلي سبيل المثال هذا المنزل وما إلي ذلك. إنها مدركاتي، إنها تمثل لي، وعلي أي حال لا أستطيع أن أطرحها علي نفسي إذا لم ألتقط هذا المحتوي الخاص في نفسي، وإذا لم أصفه بطريقة مثالية بسيطة في نفسي. إن المثالية تعني أن هذا الوجود المحدد، هذه الظروف الخاصة بالمكان والزمان والمادة، هذا الانفصال للأجزاء يتبدد في شئ أعلي، وإذا كنت أعرف هذا الوجود الخارجي فإن هذه الأشكال ليست أفكاراً شاملة بالتبادل بل يجري استيعابها والتقاطها معاً في بطريقة بسيطة.

إن (الروح) هي معرفة، ولكن لكي توجد تلك المعرفة من الضروري أن محتوي ما تعرفه يجب أن يحرزه هذا الشكل المثالي، ومن ثم يجب بهذه

الطريقة نفيه. إن ماهية الروح يجب بتلك الطريقة أن تصبح نفسها، يجب أن تصف هذه الدائرة، وهذه الأشكال، الفروق، التحديدات، الصفات المتناهية، يجب أن تكون قد وجدت لكي تجعلها خاصة بها.

وهذا يمثل كلا الطريق والهدف - إن تلك (الروح) يجب أن تحرز فحواها أو تصورها، تحرز ذلك الذي تكون عليه ضمنياً، وبهذه الطريقة وحدها، الطريقة التي أشير إليها في لحظاتها التجريدية قد أحرزتها. إن دين الوحي هو دين التجلي، ففيه قد أصبح (الله) متجلياً تماماً. هنا كل شئ متناسب مع الفحوي، لم يعد هناك أي شئ سري في (الله). هنا - إذن - الوعي بالتصور المتطور (للروح)، للتصالح، لا في الجمال، لا في الفرح، بل (في الروح). إن دين الوحي الذي كان حتي هذه اللحظة لا يزال محتجباً، ولم يوجد في حقيقته، قد تأتي في أوانه. ليس هذا أواناً بالصدفة، معتمداً علي محبة المرء أو هواه، بل هو محدد في التجمع الماهوي الخالد (لله)، أي في العقل الخالد، في حكمة (الله)، إنه فحوي الواقع أو الواقعة ذاتها، الفحوي الإلهية، فحوي (الله) (نفسه) التي تحدّد نفسها لتدخل في هذا التطور وقد طرحت هدفها أمامه.

هذا المسار - هكذا - الذي سار فيه الدين هو اللاهوت الطبيعي الحق، إنه يعرض كل منتجات (الروح)، كل شكل من أشكال معرفتها الذاتية كشئ ضروري، لأن (الروح) هي شئ حي، تعمل، ودافعها الضغط عبر سلسلة من تجلياتها نحو الوعي بذاتها علي أنها تضم الحقيقة كلها.

المصطلحات

عربي - إنجليزي



(أ)

الآخر	Other
الإدراك ـ الإدراك الحسي	Ferception
الإدراك الحسي	Seinse - Ferseption
الإرادة الحرة	Self - Determination
الأعلي	Heighest
الإلحاد	Atheism
الإلهي	Devine
الله	God
الأنا	Ego
الإيمان	Belief

(ت)

التأمل	Reflection
التثليث	Trinity
التجسد	Incarnation
التجلي	Manifestation
التحدد ـ التعين	Determination
التحددية	Determinateness
التخارج	Externalization
التشبيه	Anthropomorphism
التصور	Conception
التفسير	Exegesis
التمايز ـ التباين	Differentiation
التناقض	Contradiction
التناهي	Finiteness
التنوير	Enlightment
التوسط	Mediation

(ج)

الجزئية	Particularity
الجوهر	Substance
الجوهري	Substantial

(ح)

الحق	Right
الحقيقة ، الحق	True, the
الحكم	yudgment

(خ)

الخلاص	Salvation
الخلود	Immortality

(د)

الدهشة	Astonishment
الدين	Religion
الدين الوضعي ـ الديانة الوضعية	Positive religion

(ذ)

الذاتي	Subjective
الذاتية	Subjectivity

(ر)

الروح	Spirit

(س)

السالبية	Negativity
السيرورة	Process

(ش)

الشر	Evil
الشعور	Feeling
الشفيع ـ الوسيط	Mediator
الشكل	Form

(ص)

الصور المجازية	Imagery

(ط)

الطبيعة	Nature
الطقوس ـ الشعائر	Rites

(ع)

العبادة	Worship
العقلانية	Rationdlity
العيني	Concrete

(ف)

الفاعلية	Activity
الفحوي	Notion
الفكرة العادية	Idea
الفلسفة	Philosophy
في ذاته	In Itself

(ق)

قانون الإيمان المسيحي	Apostlecreed
القربان المقدس	Sacrament
القياس	Syllogism

(ك)

الكتاب المقدس السماوي	Scripture
الكتاب المقدس المسيحي	Holy Scripture
الكلية	Universality

(ل)

اللاتناهي	Infiniteness
اللامتناهي	Infinitude
اللاهوت	Theology
اللاهوت الطبيعي	Theodicy
لاهوت العقل لذاته	Theology of Reason For Itself

(م)

الماهوي	Essenrial
الماهوية	Essenaiality
الماهية	Essence
المجرد	Abstract
المحتوي	Content
المخلص	Redeemer
المطلق	Absolute
المظهر ـ الظهور	Appedrdnce
المعتقد ـ العقيدة	Creed
المعرفة	Knowledge
المفهوم	Concept
المقولة ـ القالب	Category
الموضوعي	Objective
الموضوعية	Objectivity
الموفق	Reconciler
الميتافيزيقا	Metaphysics

(ن)

النفسية	Selfness

(هـ)

الهلامية	Formlessness
الهوية	Identity

(و)

الوجود ـ الوجود العام	Being
الوجود في ذاته	Being Initself
الوجود لذاته	Being For Itself
الوحي ـ الكشف	Revelation
الوعي	Consciousness





(A)	
Absolute	المطلق
Absoluteness	الإطلاقية
Abstrat	المجرد
Activity	لفاعلية
Anthropomorp hism	التشبيه ـ التجسيم
Apostle	قانون الإيمان
Creed	المسيحي
Appearance	المظهر ـ الظهور
Astonishment	الدهشة
Atheism	الإلحاد
(B)	
Being	الوجود ـ الوجود العام
Being In Itself	الوجود في ذاته
Belief	الإيمان
Category	المقولة ـ القالب
Concept	المفهوم
Conception	التصور
Concrete	العيني
Consciousness	الوعي
Content	المحتوى
Contradiction	التناقض
Creed	المعتقد ـ العقيدة
(D)	
Determinateness	التحددية
Determination	التحدد ـ التعين
Devine	الإلهي
Differentiantion	التمايز ـ التباين
(E)	
Ego	الأنا
Enlightment	التنوير
Essence	الماهية
Essential	الماهوي
Essentiality	الماهوية
Evil	الشر
Exegesis	التفسير
Externdlization	التخارج
(F)	
Feeling	الشعور
Finiteness	التناهي
For - Itself	لذاته
Form	الشكل
Form lessness	الهلامية
(G)	
God	الله
Goodness	الخيرية
(H)	
Heighest	الأعلي
Holy Scripture	الكتاب المقدس المسيحي
(I)	
Idea	الفكرة العادية
Identity	الهوية
Imagery	الصور المجازية
Immortality	الخلود
In - Itself	في ذاته
Incarnation	التجسد
Infiniteness	اللاتناهي
Infinitude	اللامتناهي
(G)	
yudgment	الحكم
(K)	
Knowledg	المعرفة

(M)	
Manifestation	التجلي
Mediation	التوسط
Mediator	الشفيع ـ الوسيط
Metaphysics	الميتافيزيقا
(N)	
Nature	الطبيعة
Negativity	السالبية
Notion	الفحوى
(O)	
Objective	الموضوعي
Objectivity	الموضوعية
Other	الآخر
(P)	
Particularity	الجزئية
Perception	الإدراك ـ الإدراك الحسي
Philosophy	الفلسفة
Positive Religion	الدين الوضعي ـ الديانة الوضعية
Process	السيرورة
(R)	
Rationality	العقلانية
Reconciler	الموفق
Redeemer	المخلص
Reflection	التأمل
Religion	الدين
Revelation	الوحي ـ الكشف
Right	الحق
Rites	الطقوس ـ الشعائر
(S)	
Sacrdment	القربان المقدس
Salvation	الخلاص
Scripture	الكتاب المقدس السماوي
Self - Determination	الإدارة الحرة
Selfness	النفسية
Sense - Perception	الإدراك ـ الحسي
Singularity	التفردية
Spirit	الروح
Subjective	الذاتي
Subjectivity	الذاتية
Substance	الجوهر
Substantial	الجوهري
Syllogism	القياس
(T)	
Theodicy	اللاهوت الطبيعي
Theology	اللاهوت
Theologyof Reason	لاهوت العقل
Trinity	التثليث
True, the	الحق ـ الحقيقة
(U)	
University	الكلية
(W)	
Will	الإرادة
Worship	العبادة

المصطلحات

إنجليزي - عربي

اديان / فلسفة

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدر في تسع حلقات

- مدخل إلى فلسفة الدين
- فلسفة الدين
- العبادة وديانة الطبيعة
- الله والفكرة الخالدة
- أدلة وجود الله
- أدلة أخرى على وجود الله
- ديانة الطبيعة وديانة الحرية
- الديانة الروحية
- ديانة الجمال والدين المطلق

«وفي الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني ومؤقت، وألم القلب يخرس.
إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي»

(هيجل : محاضرات فلسفة الدين)

مكتبة دار الكلمة LOGOS
٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت ٤٩١٤٢٧٦٠
Web site:www.elkalema.com